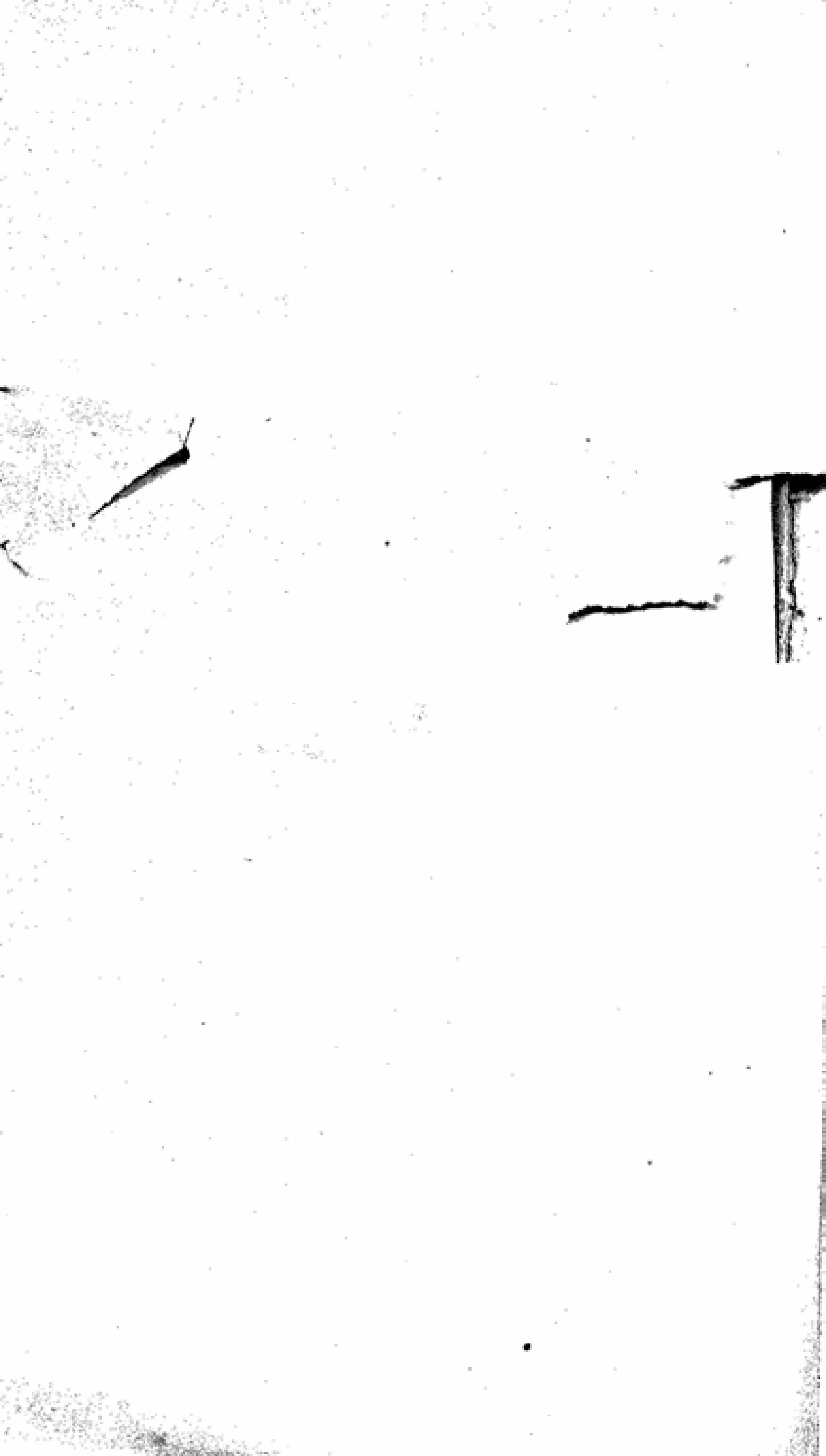
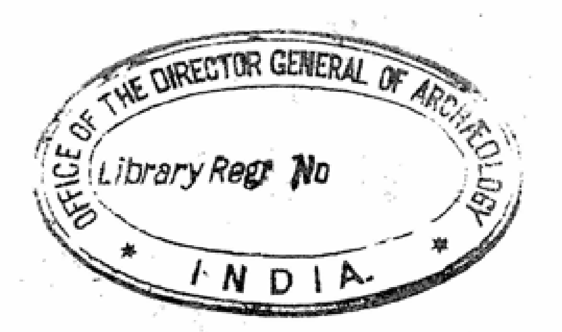


JOURNAL ASIATIQUE

SIXIÈME SÉRIE

TOME VII



JOURNAL ASIATIQUE

OU

RECUEIL DE MÉMOIRES

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS À L'HISTOIRE, À LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES
ET À LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX

RÉDIGÉ

PAR MM. BARBIER DE MEYNARD, BELIN, BOTTA, CAUSSIN DE PERCEVAL
CHERBONNEAU, DEFRÉMERY, DUGAT, DULAURIER, FOUCAUX
GARCIN DE TASSY, STAN. JULIEN
KASEM-BEG, MOHL, MUNK, OPPERT, PAUTHIER, REGNIER, REINAUD
RENAN, DE ROSNY, DE ROUGÉ, SÉDILLOT
DE SLANE, ETC.

ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

SIXIÈME SÉRIE

TOME VII

PARIS

IMPRIMÉ PAR AUTORISATION DE M. LE GARDE DES SCEAUX

À L'IMPRIMERIE IMPÉRIALE

M DCCC LXVI

JOURNAL ASIATIQUE.

JANVIER 1866.

ATMABODHA

OU DE LA CONNAISSANCE DE L'ESPRIT.

VERSION COMMENTÉE DU POËME VÉDANTIQUE

DE ÇAÑKARA ÂCHÂRYA,

PAR M. FÉLIX NÈVE.

INTRODUCTION.

Le grand système de la philosophie orthodoxe des Hindous, le Védânta, dont le nom même affirme l'étroite connexion avec leurs livres sacrés du nom de Védas, n'est pas encore, à l'heure qu'il est, connu en Europe dans l'ensemble de ses sources. Des productions de cette philosophie, quelques-unes ont été admirablement analysées, la plupart simplement indiquées par Colebrooke dans son Mémoire sur le Védânta; mais elles ne peuvent prétendre à une haute antiquité. Au moins existe-t-il des travaux supérieurs d'exégèse qui, composés au milieu de notre moyen âge par Çañkara âchârya, ont mis en valeur les principes essentiels de la doctrine; en outre il nous est venu de la même époque, et de la main du même auteur, un poëme didactique qui résume les thèses fondamentales de l'école.

Ce poëme, intitulé Atmabodha, ou « la Connaissance de l'Esprit, » nous a paru digne d'une nouvelle traduction après celle de Taylor, sur laquelle est calquée la version française de M. G. Pauthier[1] : car c'est peut-être l'ouvrage indigène qui a popularisé avec autant de fidélité et de clarté une philosophie véritablement célèbre. En remplissant cette tâche, nous nous sommes préoccupé des transformations que le Védânta a dû subir dans le cours des siècles : c'est pourquoi nous avons fait précéder le poëme de considérations sur les origines de la doctrine qu'il représente, et sur les vicissitudes de cette doctrine après l'époque à laquelle on le reporte.

Nous montrerons le rôle que Çañkara a rempli comme interprète de cette grande doctrine philosophique et théologique, au VII^e et au VIII^e siècle de notre ère, en même temps qu'il a restauré les religions brahmaniques et relevé l'ascendant de la caste sacerdotale. Pour mieux affirmer l'importance des écrits et de l'enseignement de Çañkara[2], nous jetterons un coup d'œil sur les productions des siècles suivants qui témoignent de leur longue influence, ainsi que sur celles des temps postérieurs qui s'éloignent de leur esprit. Nous irons même jusqu'à invoquer à cet effet la renaissance littéraire dont a joui le Védânta, au midi comme au nord de l'Inde, dans des œuvres poétiques en langue tamoule et en d'autres idiomes populaires.

Enfin, nous placerons à la fin de l'introduction les renseignements nécessaires sur le texte de l'*Atmabodha* que nous avons pris pour base de notre traduction, sur les manuscrits que nous avons consultés et mis en rapport avec les éditions imprimées ou lithographiées de ce petit ouvrage, ainsi que

[1] Voir le premier appendice aux *Essais sur la philosophie des Hindous*, par M. H. T. Colebrooke, traduits de l'anglais, etc. p. 266-276 (Paris, 1833). La version anglaise, qui date de 1812, a été donnée par Taylor à la suite de celle d'un drame philosophique, dont nous parlerons ci-après.

[2] Le D^r Frédéric-Hugo Windischmann en a le premier fait l'histoire en Europe : Sancara *sive de theologumenis Vedanticorum* (Bonnæ, 1833, in-8°).

sur le commentaire sanscrit anonyme dont nous nous sommes aidé et dont nous avons reproduit des extraits dans une analyse suivie des stances du poëme.

§ I.

LE VÉDÂNTA DEPUIS L'ANTIQUITÉ VÉDIQUE JUSQU'À L'ÉPOQUE DE ÇAÑKARA ÂCHÂRYA.

Si la composition des écritures védiques remonte jusqu'au berceau de la civilisation des Aryas, on induirait avec vraisemblance que les systèmes de philosophie qui s'y rattachent et qui en invoquent l'autorité sont de beaucoup les plus anciens : en fait, toutefois, leur formation et leur développement se présentent sous un tout autre aspect. Des deux branches réputées orthodoxes de la science et de la spéculation indienne, la plus importante n'a pris sa pleine extension que quand elle fut un moyen de lutte contre les systèmes de philosophie indépendante et leurs conséquences pratiques; or l'antagonisme éclata seulement lorsque ceux-ci eurent ruiné les bases de l'édifice social fondé sur la révélation des Védas et sur l'autorité du sacerdoce brahmanique. Depuis Colebrooke jusqu'aux derniers historiens de la philosophie indienne, dont quelques-uns sont des savants indigènes, il ne s'est produit qu'une seule opinion sur l'ordre chronologique des *Darçanas* ou systèmes de philosophie au nombre de six; tous considèrent le Védânta, en tant que doctrine développée, discutée, faisant école, comme le plus récent des grands systèmes.

Philosophie spéculative par essence, le Védânta fut en germe, dirait-on, dans tous les travaux qui suivirent la rédaction écrite des Védas, surtout dans ceux qui dépassèrent leur interprétation littérale. Vint le moment où l'on essaya de formuler une cosmogonie et une théogonie ayant leurs racines dans les Écritures, où l'on tenta de réduire en théorie les opinions reçues sur le monde, sur l'âme et la destinée

humaine, de les compléter par une démonstration : dès lors, selon toute apparence, se produisit un idéalisme panthéistique identique au fond à celui qu'a consacré le système élaboré beaucoup plus tard et désormais connu sous la dénomination de *Védânta*. Il se forma de bonne heure un mot abstrait pour désigner le travail de la pensée philosophique, *Mîmâñsâ*, « désir de connaître; » c'est qu'en effet la recherche, la spéculation tenait une très-grande place dans les entretiens des différentes écoles de Brahmanes, occupées de science religieuse, et aussi dans les controverses qui ne tardèrent pas à s'élever entre plusieurs écoles.

Bientôt on distingua entre la spéculation plutôt pratique qui traitait de l'accomplissement des actes recommandés par le Véda, et la véritable spéculation philosophique qui touchait aux plus hauts problèmes de métaphysique et de théologie. L'une fut appelée *Karma-mîmâñsâ* ou « Mîmâñsâ des œuvres, » c'est-à-dire des devoirs religieux d'un ordre élevé et aussi des plus minces prescriptions devant assurer au croyant des mérites dans cette vie et au delà; la seconde fut appelée *Brahma-Mîmâñsâ* « investigation de Brahm, » c'est-à-dire « de la science divine : » en d'autres termes, la théologie contemplative et mystique[1]. Cette partie supérieure du savoir brahmanique ne cessa pas d'être cultivée, tandis que les études auxiliaires de l'interprétation des Védas étaient portées par un lent travail à leur dernier terme; telle fut l'origine des six branches de l'exégèse védique que M. Max Müller a décrites avec tant de détails dans son livre capital sur la plus ancienne littérature de l'Inde[2]; elles furent l'objet des traités nommés *Védâñgas* ou « membres du Véda dans un sens restreint; » grammaire, prononciation, prosodie et métrique, exégèse, rituel, astronomie (*Vyâkaraṇa, çikshâ,*

[1] Pour cette distinction, voir les Mémoires de Colebrooke sur les deux *Mîmâñsas*, dans le volume cité de M. Pauthier, et l'ouvrage de M. Windischmann père : *die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte*, IVe part. p. 1750-52.

[2] *A History of ancient sanskrit Literature*. London, 1859, 2e édit. 1861 in-8°. (*The six Vedangas*, p. 108-215 de la première édition.)

chhandas, nirukta, kalpa, djyotisha). Quant aux pratiques journalières du culte, l'instruction la plus minutieuse était donnée aux disciples sur leur observance et sur leur valeur.

Le Védânta est ancien en tant que formule de l'idéalisme ; il apparut aussitôt que, la conquête du nord de la Péninsule étant terminée, la race des Aryas étant maîtresse de toute la vallée du Gange, les Brahmanes engagèrent la lutte pour établir leur prépondérance sur les rois et les guerriers. On était encore fort loin d'une théorie semblable à celle qui fut élaborée par Bâdarâyana dans le célèbre recueil de Sûtras dont nous devrons parler ; mais ce n'en était pas moins une doctrine aboutissant à l'idée fondamentale du Védânta, l'idée de Brahma comme de l'Esprit absolu, de l'Être pur. Si l'on ne peut prétendre, en remontant aussi haut, à des définitions exactes, du moins est-on en possession d'inductions fournies à la fois par la langue et par divers monuments littéraires. Ainsi acquiert-on la conviction que la spéculation d'où sortira un jour le Védânta avait ses racines dans les croyances nationales du peuple dominateur, et qu'elle fut l'objet d'un enseignement traditionnel, quand même elle n'aurait point passé dans des traités spéciaux et didactiques analogues à ceux qui servaient à établir et à défendre des doctrines philosophiques plus indépendantes.

Le nom de *Védânta*, signifiant « fin, conclusion du Véda, » était entendu, dans le principe et par le plus grand nombre, d'une haute science, dernier but de toute recherche, de tout effort de l'esprit. C'est en ce sens qu'il est usité dans le code de Manou, dont la première rédaction remonterait au vᵉ siècle avant Jésus-Christ : le Védânta, c'est la doctrine que doit connaître et approfondir celui qui aspire au quatrième degré de la vie religieuse [1], qui veut être *Sannyasî* ou ascète accompli.

Les rédacteurs du Mânava-dharma-çâstra semblent avoir employé le mot *Védânta* dans une acception antique, plus

[1] *Lois de Manou*, traduites par A. Loiseleur-Deslongchamps ; l. II, d. 160, et l. VI, d. 83 et 94.

large que la désignation d'un grand système philosophique. Comme il ressort des investigations récentes d'un indianiste allemand [1], ce mot aurait indiqué, au pluriel comme au singulier, la littérature théologique dans son ensemble. Çañkara l'a entendu de cette façon dans son interprétation de passages importants des *Brahma-Sûtras* [2], et on ne serait pas autorisé par les gloses de Kullûka Bhaṭṭa sur Manou à le restreindre, pour les temps anciens, à la seule collection des Oupanischads. Il est bien vrai que, dans la suite des temps, les défenseurs du système Védânta se sont référés avec un respect tout particulier au témoignage des Oupanischads comme à celui de sources de la plus grande autorité; mais d'autres sectes, moins fidèles à l'esprit de la révélation védique, ont élevé aussi la prétention d'invoquer ces mêmes monuments dans toute espèce de questions. Il reste au moins avéré, quand même on n'appliquerait pas le nom de Védânta aux seuls Oupanischads, qu'il convenait éminemment à ces méditations philosophiques, pénétrées de l'esprit religieux propre aux anciens Aryas, comme il respire dans leurs hymnes et chants liturgiques; la langue et le style attestent, aussi bien que les pensées, l'âge vraiment ancien de ces ouvrages que les lois et les coutumes ont toujours recommandés à la vénération des Hindous [3].

Si l'on comprend sous la dénomination de Védânta tout un ordre de conceptions métaphysiques et religieuses, antérieures à la formation de l'école proprement dite, on attribuerait dans la même période au nom de *Védângas* un sens plus étendu que celui des six sciences auxiliaires, ainsi appelées dans le répertoire des écrits brahmaniques. D'après

[1] Dr Fr. Johæntgen, *Über das Gesetzbuch des Manu. Eine philosophisch-litteraturhistorische Studie* (Berlin, 1863, p. 70-77, 80-82, 102-104).

[2] On y lit *védântâs*, *védântéshu*, de même que *védânta*, comme terme collectif.

[3] Fréd. Windischmann l'a prouvé par l'étude des formes et de la syntaxe dans sa monographie citée, *Sancara, etc.* p. 49-78.

un passage remarquable du code de Manou [1], le terme de *Védângas* embrassait primitivement tous les textes non mesurés, les œuvres considérables en prose qui servent de complément aux chants du Véda, tandis que le terme de *Chhandas* comprenait les textes métriques, destinés au chant ou à une récitation cadencée. Les premiers avaient aussi reçu la désignation collective de *Brahma* ou science divine, convenant de tout point à la collection des Oupanischads et des Brâhmaṇas, qui nous sera bientôt entièrement connue. Les Oupanischads nous représentent la première expansion de la théosophie indienne : qualifiées de « Leçons ou Séances, » elles nous donnent une idée des problèmes exposés et discutés dans les entretiens des penseurs dépositaires de la tradition et investis d'une autorité dogmatique. Non-seulement on aura bientôt sous les yeux le texte original de ces antiques monuments dont l'*Oupnekhat* ne pouvait donner qu'une idée imparfaite [2], mais encore on est sur le point de mettre au jour complétement les amples commentaires composés sur le texte de chacun d'eux par des maîtres de l'école Védânta : nous dirons ci-après l'importance de ces commentaires à propos des œuvres de Çaṅkara âchârya. La composition des Oupanischads et celle des *Araṇyakas* ou lectures de la forêt, occupation des ascètes, ont rempli la période de l'ancienne littérature sanscrite qui a succédé à la formation des recueils de prières dits *mantras*, mais qui a précédé la rédaction des *Sûtras* servant d'appendice aux textes réputés sacrés d'entre les livres védiques : cette période intermédiaire dite des *Brâhmaṇas*, dont le nom compréhensif embrasse les traités et dialogues philosophiques de l'antiquité védique,

[1] *Lois de Manou*, l. IV, d. 98, *chhandâñsi védâṅgâni tu sarvâṇi*. Ibid. d. 100, *Brahma chhandaskrîtam chaiva*. (V. Johæntgen, l. cit. p. 73-74.)

[2] Déjà M. le professeur Alb. Weber, de Berlin, a entrepris, à l'aide des documents originaux, l'analyse exacte des Oupanischads comprises dans le recueil d'Anquetil Duperron, fondé sur leur version persane. (Voir la fin de ce travail au tome IX, récemment publié, des *Indische Studien*, dont les premiers tomes ont paru à Berlin à partir de l'an 1850.)

répondrait au VII[e] et au VIII[e] siècle avant l'ère chrétienne [1]; c'est bien la date la moins reculée à laquelle on reporterait l'usage de la méthode et des procédés de la *Mîmâñsâ* dans les discussions savantes qui avaient pour point de départ la théologie.

Sans nul doute, les notions fondamentales de la métaphysique idéaliste du futur système védânta se sont répandues, se sont infiltrées dans toutes les contrées où prédomina l'enseignement de la caste brahmanique. Elles ne furent jamais étouffées par l'ascendant de doctrines admises à la libre discussion dans les ermitages et les écoles, malgré leur caractère plutôt rationnel, malgré l'indépendance de pensée qu'elles affectaient. Ces doctrines se sont affirmées dans la discussion orale avant de passer dans des livres; quand on les voit mentionnées par leur nom historique dans quelque monument ancien, tel que la législation de Manou, ce n'est pas à dire qu'elles aient reçu de prime abord leur complet développement. L'influence d'une doctrine philosophique qu'on nommerait indépendante plutôt que hétérodoxe, le Sânkhya, est visible dans les parties fondamentales du *Çâstra* de Manou [2], et cependant il n'y est fait aucune allusion à des livres de cette école, ni aucune mention expresse soit du Sânkhya, soit de Kapila, son fondateur. Le Code n'est pas plus affirmatif au sujet d'autres écoles assez anciennes; si le terme de Nyâya s'y rapporte à des études de logique, il n'y est pas question des travaux de l'école Nyâya, ni de Gotama, son chef le plus célèbre. Qu'est-on en droit d'en conclure? La libre expansion de diverses doctrines prises comme des objets d'étude et de discussion dans des écoles qui restaient encore soumises à l'autorité des Védas et au contrôle de la caste privilégiée. De même qu'il y eut plusieurs méthodes

[1] Max Müller, *Hist. of ancient sanskrit Literature*, ch. II, (the Brâhmana period), p. 313, 19, p. 427, 19.

[2] Dans sa dissertation ci-dessus mentionnée, M. Fr. Johæntgen a consacré un chapitre fort curieux (p. 68 et suiv.) au premier essor des systèmes indiens. (*Das Mânava-Gesetzbuch und die philosophischen Sûtras.*)

d'exégèse dont il est resté des traces dans l'histoire du brahmanisme, et aussi plusieurs recueils de chants confiés à la garde d'anciennes familles de différentes tribus, de même il y eut plusieurs explications philosophiques, rationnelles, de l'origine des choses, se faisant valoir dans les centres de hautes études de la société des Aryas déjà constituée et partagée en castes. Une notoriété plus grande peut-être était départie aux systèmes qui excitaient par quelques hardiesses l'attention des écoles; mais ceux qui les professaient n'étaient pas expulsés de l'enceinte des Araṇyas ou des ermitages des forêts, et ne subissaient aucune espèce de persécution; les brahmanes, les philosophes et les écrivains qui admettaient alors l'idéalisme du Védânta, le faisaient librement, mais sans privilége ni protection.

Le Sânkhya ébranlait chez ses adeptes la foi aux écritures védiques, mais il n'en niait ouvertement ni la révélation, ni l'autorité. Il n'apparut, avec ses conséquences religieuses et sociales, que dans un enseignement moral sorti tout à coup des hardiesses de ses spéculations, et parvenu bientôt, par sa popularité, à la hauteur d'une grande religion. Le bouddhisme, dont les origines ont été mises à découvert de nos jours, fut le produit de quelques thèses du Sânkhya de Kapila[1], et il en opéra la rapide vulgarisation. Dans ses livres, comme dans sa prédication, il contredit les enseignements de la théologie brahmanique, et, dans l'ordre des faits, il constitua une lente mais redoutable opposition aux cultes établis, aux priviléges des brahmanes et à la distinction légale des castes.

La réforme prêchée par le Bouddha Çakyamouni et par ses disciples était fondée sur quelques préceptes de morale qui s'adressaient à tous les hommes et qui leur promettaient indistinctement le salut; elle se bornait à un petit nombre d'axiomes de métaphysique en opposition avec la mytholo-

[1] Voir, outre l'ouvrage d'Eugène Burnouf sur le bouddhisme indien (*Introduction à l'histoire, etc.* 1844), le *Premier mémoire sur le Sânkhya* par M. Barthélemy Saint-Hilaire, p. 389 et suiv. Paris, 1852, in-4°.

gie compliquée des brahmanes et avec leur philosophie abstraite. Quand la parole eut étendu l'empire du bouddhisme à de vastes contrées, il créa à son tour, pour mieux l'assurer, une nouvelle littérature comprenant des ouvrages de métaphysique à côté des discours et des sentences du maître, amplifiés jusqu'à devenir de gros traités de morale et de discipline.

Tout ce mouvement, dans lequel la puissance brahmanique eut un moment le dessous, jusqu'à être dépossédée de sa suprématie dans les plus florissants États de la péninsule, fit comprendre le danger des spéculations philosophiques qui ébranlaient la foi à la religion séculaire des Dvidjas ou « deux fois nés. » Les bouddhistes, devenus puissants sur une grande étendue de territoire, furent attaqués à force ouverte, vaincus et enfin expulsés de l'Inde : mais la société brahmanique ne se contenta pas de cette victoire; ses chefs appelèrent à leur aide, pour restaurer l'ancien ordre de choses, une volumineuse littérature théologique et légendaire, faisant suite aux Écritures védiques et aux anciens traités de science sacrée.

En suite d'un état de lutte qui avait duré bien des siècles avant d'avoir une issue décisive, on vit se former une puissante école se posant comme seule orthodoxe en face des écoles indépendantes aussi bien que des sectes hétérodoxes. La *Mîmâñsâ* proprement dite resta renfermée dans son rôle inférieur et passif de donner la clef des pratiques du culte; mais la *Mîmâñsâ* supérieure, la philosophie se nommant désormais *Védânta*, prit de rapides accroissements, et bientôt elle fut la force prédominante, la défense longtemps inébranlable de l'ancienne religion, qui était de nouveau maîtresse de l'Inde; elle servit de lien aux sectes religieuses qui se formèrent au sein même du brahmanisme, et d'instrument aux brahmanes dans la polémique contre des sectes hostiles à leurs droits et à leurs priviléges.

La célébrité de l'ancienne philosophie spéculative était grande quand fut composée la *Bhagavad-Gîtâ*, où les idées

de Patandjali sur le Yoga ou l'union sont prédominantes : en énumérant ses qualités, en glorifiant ses attributs, l'Être suprême se dit l'auteur du Védânta[1]. Les religions populaires par excellence, fondées sous le nom de Vischnou et de Çiva, s'approprièrent le langage et les principes des Védantins. Tout en célébrant librement la puissance de chacun de ces dieux, leurs partisans furent portés quelquefois à confondre leurs symboles jusqu'à les identifier, et, d'autre part, ils n'échappèrent pas aux conséquences d'une philosophie idéaliste couvrant en apparence toutes les conceptions, et amnistiant toutes les extravagances du mysticisme oriental.

En dehors du texte conservé des Oupanischads, le monument le plus ancien peut-être qui appartienne en propre au Védânta, c'est le recueil d'axiomes dits *Brahma-Sûtras*, c'est-à-dire de lambeaux de phrase résumant en peu de mots tel ou tel point de croyance ou de doctrine. Évidemment, des traités de ce style, ou plutôt des formules sans style, n'ont pu voir le jour que dans un âge fort avancé de la langue chantée et de la langue écrite. Aussi le recueil des *Brahma-Sûtras* paraît-il bien postérieur aux Oupanischads, dont il reflète en partie les idées, mais que cependant il interprète assez souvent d'une manière défectueuse. Il n'a pu venir qu'à la suite de livres d'une rédaction plus explicite, mais ne répondant pas aux opinions et au goût des siècles intermédiaires. L'obscurité de la forme est telle que ces axiomes seraient complétement inintelligibles sans commentaire ou glose; elle fait présumer leur date moderne, et non leur haute antiquité. On incline aujourd'hui à placer la composition des *Brahma-Sûtras* dans un des premiers siècles de l'ère chrétienne, trois ou quatre cents ans avant l'école qui s'imposa la tâche de les éclaircir, avant l'époque de Çankara qui en fut le plus célèbre commentateur[2]. Nous reviendrons à leur forme et à leur style en parlant plus loin des nombreuses productions de cet écrivain.

[1] *Bhag. G.* lect. XV, d. 15.
[2] *Sancara*, p. 84-85. — Leçons de M. Albert Weber sur l'*Histoire de la*

Quant à l'auteur, ou plutôt quant au principal rédacteur de ces mêmes *Sûtras*, la tradition indienne est restée non moins vague et incertaine qu'elle l'est à propos des poëtes et des philosophes des anciens âges. Elle le nomme Bâdarâyana, qui est un second nom de Vyâsa; mais, malgré l'extension que l'imagination indienne a donnée à cette épithète de *Vyâsa*, «collecteur, compilateur,» on se refuse à croire qu'il s'agisse ici du Vyâsa mythique qui aurait mis en ordre les Védas, les Oupanischads et bien d'autres ouvrages[1]. On a confondu des personnages d'un rôle tout à fait distinct; tout autre est l'idée qui doit s'attacher à l'individualité du créateur du Védânta, c'est-à-dire de l'écrivain qui l'a constitué comme système philosophique. Bâdarâyana serait un personnage réel, un *Brahmaniste* qui avait pris la charge de condenser en un recueil de sentences la substance des spéculations métaphysiques admises par la plupart des écoles orthodoxes, réputées sans danger pour le maintien de l'ancienne religion, pour le respect dû à la *Çruti* (tradition révélée) et pour l'observation des rites sacrés.

§ II.

LA PHILOSOPHIE VÉDÂNTA AU MOYEN ÂGE; SA PRÉPONDÉRANCE AU SEIN DES ÉCOLES BRAHMANIQUES.

C'était trop peu, quand le Brahmanisme redevint maître de la plus grande partie de l'Inde, de conserver dans quelques centres la science suffisante pour interpréter la lettre des textes sacrés. Il fallait ajouter aux livres dont la caste

littérature indienne (*Akademische Vorlesungen, u. s. w.* Berlin, 1852, p. 216-18, trad. franç. par M. Alfred Sadous, p. 362-64. (Paris, A. Durand, 1859, 1 vol. in-8°.) — Voir Johæntgen, dissert. citée, p. 78.

[1] Voir le grand ouvrage de M. le professeur Lassen, *Antiquités indiennes* (en allemand), tome Ier. Bonn, 1847, p. 834. Il est à remarquer que Vyâsa n'a pas encore le surnom de Bâdarâyana dans le Mahâbhârata, et que, dans cet ouvrage, il n'y a pas de traces de ses incarnations périodiques comme celles de Vischnou, dont parlent les Pourânas.

sacerdotale était gardienne d'autres livres qui en fussent l'éclaircissement; il était urgent de raviver le sens des traditions par de nouveaux écrits, exotériques de forme, d'un caractère et d'un ton didactiques, mais d'un style plus clair et d'une syntaxe plus régulière.

Peu de temps après les soulèvements qui aboutirent à la destruction presque complète du bouddhisme, après les massacres dirigés dans toute la péninsule, vers 680, par Koumârila Bhaṭṭa, les études sacrées furent reprises avec une grande ardeur; elles s'étendirent à toutes les branches de l'ancienne littérature védique et sanscrite, qui portaient l'empreinte d'une rédaction sacerdotale. Avec l'appui du peuple et surtout des souverains, les Brahmanes restaurèrent partout la législation reposant sur le système des castes d'institution primordiale et divine; ils remirent en honneur les rites religieux qui devaient de nouveau exercer beaucoup d'empire sur les multitudes; mais ils redoublèrent d'activité dans leurs écoles, ils ne restèrent pas désarmés dans le domaine de la pensée, comme s'ils ne comptaient pas uniquement sur la force des coutumes, sur l'attrait des fables, des fêtes et des superstitions.

Des théories anciennes, philosophiques et scientifiques, telles que le Sâñkhya et le Vaiçéshika, conçues dans un esprit de complet rationalisme, subsistèrent dans les livres et eurent même de nouveaux interprètes. Mais ce furent les systèmes de philosophie destinés à défendre la foi nationale des Aryas qui reçurent alors d'amples développements. Les productions les plus abondantes eurent pour objet la défense des croyances, des principes, des opinions qui étaient entrées plus profondément dans l'esprit des peuples. Il est certain d'ailleurs qu'avant cet âge de rénovation pour le Brahmanisme, le génie indien avait épuisé toutes les solutions qu'à des époques fameuses de l'histoire du monde la philosophie a données aux problèmes important le plus à l'intelligence et à la conscience humaines[1].

[1] Les écoles néo-platoniciennes d'Alexandrie ont eu connaissance de

Le travail de la pensée brahmanique au moyen âge n'invente plus rien, semble-t-il, que l'on puisse qualifier de système original. Elle emploie toute sa force à l'interprétation des textes, en vue de la défense des idées auxquelles elle voulait donner le prestige de l'antiquité. L'exégèse et la polémique l'occupèrent plus que la recherche de solutions nouvelles ponr les plus grands problèmes; il y eut, à vrai dire, scission entre les membres d'une même école plutôt que fondation d'écoles nouvelles. Mais, en dehors des vastes travaux d'exégèse philosophique et mythologique rédigés en prose et compris sous le titre général de *Bhâshyas*, il se produisit un certain nombre de poëmes didactiques, résumant une doctrine et pouvant servir de symbole à ses adeptes. De même que pour le Sâñkhya et le Nyâya, la littérature du Védânta se composa de *Sûtras* ou axiomes, de commentaires, de traités en prose, et de quelques écrits en vers. Seulement, tandis que ceux-ci étaient appris par cœur et compris avec facilité, ceux-là réclamaient hors de l'école le secours de gloses plus ou moins développées; plus intelligibles que les véritables *Sûtras*, les commentaires ne pouvaient être lus sans étude ni préparation.

L'influence de la philosophie Mîmâñsâ dans ses deux branches se fit sentir dans toute espèce d'écrits, même dans ceux qui n'appartenaient pas aux sciences philosophiques; c'est bien à ces doctrines religieuses que se réfèrent les commentateurs orthodoxes du *Mânava-dharma-çâstra* qui ont vécu après le xe siècle, Médhâtithi, Kullûka, Râghavânanda[1] : seulement ces auteurs, qui, en d'autres cas, recourent à des transactions ou font violence à la lettre en fa-

plusieurs des doctrines originales de l'Inde, grâce au commerce d'échange qui amena des Indiens à Alexandrie dans les siècles de l'empire romain : le Védânta, dans sa première forme, ne fut pas inconnu aux Plotin et aux Porphyre. (Voir le tome III des *Antiquités indiennes* de M. Christian Lassen, p. 429 et suiv.)

[1] Voir la dissertation citée du Dr Fr. Johæntgen, préface, p. III-IV, et *passim*.

veur de leur symbole, se servent, sans le cacher, du système hétérodoxe de Kapila pour expliquer les vues philosophiques du législateur hindou.

La même influence s'étendit aux dernières productions scientifiques de la littérature brahmanique; elle pénétra les immenses commentaires qui furent élaborés, au XIVe siècle, par l'école de Vidjayanagara sur les Védas, les Brâhmaṇas et les Oupanischads. On l'aperçoit dans les travaux exégétiques, en partie publiés, de deux frères, ministres de Bukka râdja (1355-1370), Mâdhava âchârya et Sâyaṇa âchârya [1], sur le Rigvéda et sur d'autres monuments de la théologie indienne, sans parler de leur écrit commun sur la Mîmâñsâ, intitulé : *Nyâya-mâlâ-vistara.*

Il est curieux de savoir, par comparaison avec la science des commentaires philosophiques et théologiques prenant un nouvel essor, de quels ouvrages on occupa l'imagination et on nourrit l'esprit des populations indiennes. Ce furent principalement les Pourânas, qui mirent au jour avec d'étranges accroissements les légendes antiques, héroïques et mythologiques, appelées encore une fois à une immense popularité. Qu'ont voulu les écoles de poëtes qui ont composé ces longs ouvrages d'une versification raffinée, d'un style savant, sinon fournir un nouvel aliment à la foi des peuples, assurer l'appui de fictions séduisantes aux pratiques accumulées autour de chaque culte? En présence de ces grands répertoires de fables et d'aventures, les ouvrages d'imagination, et, de ce nombre, les derniers drames composés en sanscrit et en pracrit, semblent n'offrir qu'une médiocre importance, et il n'en est pas autrement des poëmes gnomiques et descriptifs, dont quelques-uns seulement ont conservé de la renommée. Tel est le caractère de cette dernière et longue période de la littérature sanscrite qui suit la renaissance du Brahma-

[1] Voir Lassen, *Antiquités indiennes*, t. IV, p. 171-174. — M. Max Müller a imprimé le commentaire de Sâyaṇa dans sa grande édition du Rigvéda, parvenue au quatrième volume.

nisme, opérée au milieu du moyen âge par l'alliance étroite de la philosophie védânta avec la théologie védique.

Nous allons étudier de plus près le point de départ de ce mouvement scientifique et littéraire en réunissant les faits principaux qu'il est possible de recueillir jusqu'ici sur la carrière de Çañkara âchârya. On reconnaîtra aisément quelle valeur il faut assigner aux ouvrages sanscrits qui furent composés à cette époque, alors que la langue sacrée était, depuis plus d'un millier d'années, la langue des livres, et non plus la langue du peuple. Quoique très-éloignés de l'antiquité védique, des siècles où les hymnes furent mis au jour, et de ceux où les Écritures furent assemblées en corps d'ouvrages, Çañkara et les écrivains du même temps ont commenté fidèlement la lettre des livres sacrés avec le secours de la tradition encore vivante; ils nous ont transmis, par conséquent, l'image fidèle du Brahmanisme, comme croyance et comme culte, comme philosophie et comme science, comme législation et comme morale.

Le rôle de Çañkara a déjà été étudié dans les sources par plusieurs indianistes, mais il l'a été spécialement dans cette excellente monographie de Windischmann que nous citions plus haut, et qui n'a point perdu de son autorité auprès des savants, à une distance de plus de trente ans[1]. Nous allons esquisser les principaux traits de la vie de Çañkara, afin d'y rattacher plus d'une particularité intéressante qui n'a pas encore passé dans les écrits européens traitant de la philosophie et des lettres indiennes. Avant de faire connaître le Védânta dans la forme qu'il avait revêtue au moment de sa plus grande popularité, nous résumerons tout ce qui est aujourd'hui connu des nombreux travaux de Çañkara, qui ont donné l'impulsion à ceux d'une multitude d'écrivains. Il est en vérité fort peu de noms personnels, même au-dessous des temps obscurs de l'antiquité indienne, que l'on puisse

[1] Voir la notice que nous avons consacrée à l'ingénieux indianiste de l'école de Bonn : *Frédéric Windischmann et la haute philologie en Allemagne.* (Paris, 1863.)

relever et faire valoir en les replaçant dans des circonstances réelles, dans un milieu historique; ce n'est donc pas sans profit que l'on essayerait d'entourer le nom célèbre de Çañkara des notions qui permettent le mieux d'affirmer son activité et son influence individuelle.

§ III.

LA VIE ET LES ÉCRITS DE ÇAÑKARA ÂCHÂRYA.

Le nom de cet auteur, *Çañkara*, signifie: « portant bonheur; » il est en harmonie, comme épithète devenue un des noms de Çiva, avec l'attachement du savant qui l'a rendu célèbre au culte de ce Dieu. Suivant les recherches de Frédéric Windischmann, auxquelles la plupart des indianistes ont adhéré [1], Çañkara serait né dans la seconde moitié du VII[e] siècle de notre ère, et il aurait fleuri jusque vers la fin du VIII[e]; né vers 650, il serait mort au delà de l'an 750; sa carrière aurait précédé le règne d'un roi de Malabar, Keruman Perumal, qui gouvernait vers 800. Originaire du Malabar, né peut-être à Chidambaram, au N.-O. de ce pays, il aurait parcouru l'Inde entière, occupé d'études et de polémique. Partout il combattit les sectes et les écoles qui n'étaient pas orthodoxes au point de vue du Brahmanisme triomphant, les Baûddhas et les Djaïnas, ainsi que les sectes exclusives des Vischnouïtes et même des Çivaïtes. En beaucoup d'endroits, il fonda des *matha* ou écoles, dépositaires de la seule doctrine philosophique qu'il réputât vraie, le Védânta. Toutes les traditions lui prêtent une extrême longévité, mais ne s'accordent pas sur le lieu de sa mort; selon les unes, il aurait passé dans le Kachmir, et il serait mort, âgé de cent trente-deux ans, près des sources du Gange; selon les autres, il serait mort plus près de son pays natal, à Kâñchî ou Kâñ-

[1] *Sancara*, p. 39-48. — Troyer, *Histoire du Cachemire*, t. I, p. 327, note. — Lassen, préface de la *Bhagavad-Gîtâ*, 2[e] éd. p. XXXV; *Antiquités indiennes*, t. IV, p. 257, note, p. 618-620.

chîpura, la moderne Kondjévaram[1], ville du Carnatic, où il aurait fait élever un temple à Parvatî[2].

La célébrité de Çañkara est attestée, sans parler de sa réputation d'écrivain, par diverses traditions brahmaniques. On aurait institué, au lieu de sa mort, pour rendre hommage à ses mânes, des rites sacrés dont des Brahmanes de la race des Nambouris sont restés en possession[3].

Nous ne reviendrons qu'un instant aux données chronologiques sur la vie de Çañkara aujourd'hui admises, et sur les inductions de plus d'un genre qui les garantissent. D'une part, il a cité des auteurs, tels que Sabara-Svâmî-Bhaṭṭa, antérieurs au VIIe siècle, et il a compté parmi ses maîtres un de leurs contemporains, Govinda, surnommé *Bhagavat*, et aussi Yati[4]. D'autre part, les principaux disciples qu'il a formés ont composé leurs écrits au IXe et au Xe siècle, c'est-à-dire avant la naissance d'écoles célèbres ou du moins populaires, qui se sont éloignées sensiblement de la sienne. Il n'y a pas moyen de le confondre avec le Çañkara que divers livres placent parmi les illustrations fort équivoques de la cour du roi Bhodja, de Malva, seulement au XIe siècle[5].

[1] Voir Wilson, *Mackensie Collection*, t. I, p. 314; et le tome Ier des *Antiquités indiennes*, de Lassen, sur la situation de Kâñchî au nord des pagodes de Mahabalipuram, près de Madras, et sur la riche architecture de ses temples.

[2] M. le capitaine Troyer a recueilli beaucoup de détails sur Çañkara, dans l'appendice à son édition du poëme de l'*Ananda-Laharî*. (*Journal asiatique*, 1841, t. XII, 3e série, p. 273 et suiv. et p. 401 et suiv.) Nous renvoyons à ses articles pour éviter l'inutile répétition des faits secondaires.

[3] Mémoires de Wilson, dans les *Asiatic Researches*, t. XVII, p. 179.

[4] Comme on lit dans l'inscription finale de plusieurs de ses traités, par exemple, Catalogue des manuscrits sanscrits de Berlin, publié par M. A. Weber, n° 614, p. 178, note 3.

[5] On conjecturerait l'existence d'un autre Çañkara poëte; mais, quant à la pléiade poétique de Malva, le nom de Çañkara y a été inséré comme nom célèbre, au même titre que celui de Calidâsa : ainsi Bhodja aurait-il vu un jour onze Çañkaras devant lui. (Voir l'étude de M. Théodore Pavie, tirée du *Bhodja-Prabandha*, au tome IV du *Journal asiatique*, 5e série, 1854, p. 395-399.)

L'enseignement de Çañkara se répandit rapidement dans l'Inde entière, à la faveur de ses voyages dans divers États, et une partie de sa renommée fut fondée sur les controverses qu'il soutint en plusieurs pays avec autant de succès que d'éclat : il aurait remporté, au Kachmir, dans un âge fort avancé, des triomphes signalés sur ses adversaires. On prétend que son enseignement eut pour siége principal Çṛiñgagiri, dans les Ghats occidentales, près des sources de la Tungabhadrâ, sur le territoire du Maïsour. L'ensemble des vues et des doctrines de Çañkara constitua une école; mais elle ne resta pas sans divisions : ses partisans, dit-on, étaient partagés en dix classes; les différentes sectes qui remontent jusqu'à lui se sont perpétuées à Bénarès, où elles professent exclusivement le Védânta[1].

La renommée que Çañkara s'est acquise comme philosophe et théologien repose en partie sur sa fécondité littéraire, comprenant des ouvrages étendus en prose, et quelques poëmes. La tâche la plus considérable qu'il ait remplie comme écrivain, c'est celle de commentateur des anciens livres brahmaniques renfermant les principes du Védânta et la démonstration générale de ce système. Nous nous occuperons d'abord de la classe de ses écrits que l'on comprendrait sous le nom de *Bhâshyas* ou de grands commentaires.

Les ouvrages exégétiques de Çañkara ne ressemblent pas à ces gloses composées aux époques inférieures de la civilisation indienne, pour servir à l'éclaircissement partiel d'un texte plus ou moins célèbre. Ils décèlent un esprit puissant et original qui a mis en lumière tout un ordre d'idées anciennes, spéculatives et religieuses, qui n'avaient pas été encore suffisamment développées et reliées entre elles. Ils sont tirés d'une connaissance approfondie des sources antiques, et ils ont servi merveilleusement le dessein qu'avait leur auteur de défendre la foi des Aryas et d'affermir les

[1] Voir l'ouvrage cité de M. Christian Lassen, t. IV, p. 619-620.

bases de la société brahmanique : la pensée du philosophe attaché aux principes du Védânta était partout à l'unisson avec celle du croyant, du Brahmane imbu de la science et des droits de sa caste. Malgré l'ampleur des commentaires de Çañkara, il restait place encore au travail des glossateurs qui élucideraient son opinion jusque dans les détails et qui disserteraient sur le sens des termes. Une glose ou *ṭîkâ* a été ajoutée par une autre main, presque toujours, au *Bhâshya* ou premier commentaire, travail du maître.

Çañkara âchârya a illustré de ses observations dogmatiques et littérales un grand nombre de livres vénérés pour leur âge ou pour leur caractère sacré; on citerait en première ligne les Oupanischads les plus renommées comme expression de l'antique sagesse, mais renfermant en principe le panthéisme idéaliste du Védânta : c'étaient le *Vrĭhad Araṇyaka*, l'*Aitarêya Upanishad*, le *Chandogya Upanishad*, et plusieurs autres traités du même titre, *Taittarêya*, *Praçna*, *Svêtâsvatara*, *Kêna*, *Isâ*, *Katha*, *Muṇḍa* et *Mâṇḍukêya*. On peut juger aujourd'hui de l'importance du commentaire perpétuel de Çañkara, depuis que les éditeurs de la *Bibliotheca indica*, parmi lesquels on distingue le docteur Édouard Roer, ont imprimé le texte même du Bhâshya sous celui du texte original[1] : c'est un service signalé rendu aux lettres indiennes par des membres européens et indigènes de la Société asiatique du Bengale, tous versés profondément dans l'intelligence de l'antiquité brahmanique.

On rapporte à Çañkara la composition de commentaires du même genre sur des ouvrages d'un âge postérieur, portant le titre d'*Oupanischads*, par une sorte de contrefaçon intéressée des ouvrages ainsi nommés; par exemple, la *Nrĭsiñha Upanishad*, rédigée au VIIe siècle de notre ère selon les idées d'une secte vischnouïte voulant glorifier la qua-

[1] Les volumes II, III, VII et VIII de la première série de la collection publiée à Calcutta, en fascicules, format in-8°, en caractères dévanagaris, de 1850 à 1855. — Voir la note de Lassen, *Antiq. ind.* t. IV, p. 836, et les *Essais de Colebrooke*, traduits par Pauthier, p. 152.

trième incarnation de son Dieu [1]. De tels ouvrages se composaient de deux parties, l'une remplie de fictions et d'aventures agréables aux sectaires, l'autre, au contraire, toute philosophique, définissant les attributs de l'Esprit suprême, identifié à Brahma et à d'autres grands dieux. Dans la seconde section de ces fausses Oupanischads dominait la philosophie Védânta [2]; c'en est assez pour justifier le travail auquel se serait livré Çañkara sur la lettre de productions si inférieures en âge et en autorité à celles qu'il avait longuement commentées.

La *Bhagavad-Gîtâ*, ou « le chant du bienheureux, » qui a été insérée comme épisode philosophique dans le Mahâbhârata, mais qu'on peut en détacher comme œuvre importante de la poésie didactique, a été comprise dans les études exégétiques de Çañkara; ce maître et son disciple Anandagiri ont pu l'interpréter dans l'esprit du Védânta, malgré l'importance qu'y a prise la théorie du Yoga ou de l'union, issue d'une autre tendance, l'école Sâñkhya théiste de Patañdjali [3].

Le travail capital qui assura la réputation de Çañkara parmi les penseurs indiens, ce fut son interprétation des *Sûtras* de Bâdarâyana, que nous avons mentionnés plus haut. Ces sentences, intitulées *Brahma* ou *Çârîraka-Sûtras*, c'est-à-dire axiomes de Brahma, de l'Être divin, ou de l'Esprit incorporé, sont toutes très-brèves et fort obscures, comme si l'initiateur s'était réservé le privilége d'en donner la clef. Çañkara, se faisant le vulgarisateur des doctrines cachées dans ces *Sûtras*, les a fondus dans le texte naturellement fort développé de ses explications. L'exposé de Çañkara

[1] Celle où Vischnou était revêtu d'un corps d'homme, mais avec la tête et les griffes d'un lion.

[2] M. le docteur Alb. Weber a signalé le fait dans sa dissertation récente sur la *Râma-Tâpaniya-Upanishad* (Mémoires de l'Académie des sciences de Berlin, 1864, pages 271-272), et dans son analyse de la *Nrisinha-Upanishad* (*Indische Studien*, t. IX, 1re fasc. 1865, p. 54, 61 et 68).

[3] Une édition de la *Bhagavad-Gîtâ*, en caractères bengalis, avec les commentaires de Çankara, d'Anandagiri et de Çrîdharasvâmin, a été imprimée à Calcutta, en 1858 (567 pp. in-4°).

lui-même n'est pas dégagé des obscurités inhérentes au langage abstrait de la spéculation indienne; mais il présente un style tout différent de celui des *Sûtras*, et sa prose contraste avec ces formules par la régularité et la fermeté des constructions au degré où la syntaxe du sanscrit comporte ces qualités. Le *Bhâshya* de Çañkara est intitulé: *Ratna-prabhâ-bhâsita*, ou, « Éclaircissement de la clarté des perles; » il renferme 555 sûtras, distribués en quatre lectures (*Adhyâyas*), divisées en quatre sections (*pâdas*). On est depuis peu d'années en possession du texte original des axiomes de Bâdarâyana[1], avec le commentaire de Çañkara et la glose de Govinda Ananda, qui le suit à la marge de chapitre en chapitre[2].

Dans l'encyclopédie de la littérature et des sciences brahmaniques, où les écrits de philosophie sont compris dans la catégorie des *Oupâñgas*, faisant suite aux *Védas* et aux *Vêdângas*, on considère le recueil des *Brahma-Sûtras* comme fondement de l'étude de la seconde Mîmâñsâ ou du Védânta; c'est à ce titre qu'il est analysé par un Brahmaniste moderne, Madhusûdhana, dans son tableau général de la littérature orthodoxe des Hindous[3]. Mais, tout en le déclarant une œuvre capitale dépassant en mérite toutes les autres, le même auteur recommande d'apprendre à la mieux connaître dans l'exposé qu'en a fait le vénérable Çañkara, sous forme de commentaire. Aussi, quand M. Muir, à Édimbourg, a mis naguère au concours l'histoire approfondie de la philosophie

[1] *The aphorisms of the Védânta, by Badarayana, with the Commentary of Sankara acharya and the gloss of Govinda ananda* (13 fascicules de la *Bibliotheca indica*, 1re série; publiés de 1852 à 1863 à Calcutta, d'abord par les soins du docteur Éd. Roer, et plus tard d'un pandit, et formant deux volumes ensemble de 1,155 pages in-8°).

[2] La glose ou explication (*Vyâkhyâ*) a le titre de *Bhâshya-ratna-prabhâ*, ou: «Éclat des perles du Commentaire.» Il en existe un ms. à Berlin (Catalogue de M. Weber, n° 610, p. 177).

[3] Le petit traité de Madhusûdhana a été publié en sanscrit et traduit en allemand, par M. Alb. Weber, au tome Ier de ses *Indische Studien*. (Voir les passages sur le Védânta, pages 8-9, et pages 19-20.)

Védânta d'après les sources indiennes, il réclama des concurrents, non-seulement l'interprétation des *Brahma-Sûtras*, mais encore la traduction du *Bhâshya* de Çañkara : ce sera là une partie essentielle de la tâche à laquelle des juges compétents d'entre les indianistes européens ont attaché l'obtention d'un prix considérable [1].

L'œuvre de Çañkara a d'autant plus d'intérêt, à titre de source, qu'elle est à la fois dogmatique et polémique : elle soutient les thèses du Védânta, mais elle en rapproche les objections des écoles les plus célèbres qu'elle discute et réfute tour à tour, par exemple, du Sâñkhya de Kapila, du Yoga de Patañdjali, du Vaiçéshika [2]. C'est là qu'on découvre la vivacité de la lutte qui était engagée entre les partisans de la loi brahmanique et les représentants de ces systèmes rationalistes, avant que le Védânta eût pris le dessus en conciliant la croyance avec la spéculation, la religion avec la métaphysique ; là aussi on peut se convaincre du goût persistant des Hindous de toutes les sectes et de toutes les écoles pour des discussions fort subtiles qui passaient du terrain de la science sur celui du mysticisme, qui comprenaient les théories de l'atomisme et les problèmes de logique avec les vues les plus hasardées de l'idéalisme.

Une seconde classe des productions de Çañkara serait formée par les poëmes et les traités védantiques qui se sont conservés sous son nom. Confiés facilement à la mémoire, ils étaient destinés pour la plupart à populariser les opinions de l'école dominante.

Celui des poëmes attribués à Cañkara qui semble lui ap-

[1] Le prix institué en 1857, n'ayant pas été décerné, a été remis au concours en 1861. Voir le programme dans les revues orientales de cette année, et en particulier au tome XVII, 5e série, du *Journal asiatique*, pages 560-562. (M. Muir a renoncé depuis à ce concours. Réd.)

[2] Le Révérend Banerdjea, Indien converti, qui enseigne aujourd'hui au Bishop's College de Calcutta, a relevé, en manière d'exemple, plusieurs des réponses de Çankara à ses adversaires dans ses *Dialogues on the hindu philosophy*. (Dial. VIII, édit. de Londres, 1861, 1 vol. in-8°, pages 337 et suiv.)

partenir sans conteste est l'*Atmabodha* que nous allons faire connaître dans une nouvelle version annotée ; il renferme une courte exposition du système Védânta conforme à celle que le même auteur en donne dans d'autres écrits[1]. Par contre on lui refuserait la composition de deux autres petits poëmes : le *Mohamudgara* et le *Bâlabodhanî*. Le premier, intitulé « Maillet de la folie, » résume en treize distiques les conseils de l'ascétisme indien, comme l'ont entendu les sectes ; il a déjà été publié et traduit plusieurs fois[2]. Le second, dont le titre signifie « Instruction des ignorants, » exprime, en quarante-sept distiques, avec les opinions connues de l'école, défendues par Çañkara, des assertions qui se sont produites assez longtemps après et qui sont énoncées dans des productions relativement modernes, telles que le Védânta-Sâra[3] ; il a été publié et commenté par Frédéric Windischmann, en tête de sa précieuse dissertation sur l'école.

Les manuscrits mettent sous le nom de Çañkara des pièces en vers et en prose, qui traitent de l'*Atman* ou l'Esprit, dans le sens de la doctrine védantique (*Atmopadéça*). Il existe en ce genre, dans la seule collection Chambers, deux opuscules didactiques, l'un, *Atmadjnânopadéçavidhi*[4], en quatre khandas ou sections, l'autre, *Upadéçasahasrî*[5], sommaire doctrinal très-renommé en un millier de slokas, sans parler d'un grand nombre de commentaires et d'explications inscrits sous le nom du même auteur, comme relevant de son école[6].

[1] Voir, par exemple, l'opinion de M. Lassen, *Antiquités indiennes*, t. III, p. 851, et t. IV, p. 837, note.

[2] *Asiatic Researches*, t. Ier. — Voir au tome XII, 3e série, du *Journal asiatique*, le texte que nous avons annoté d'après un ms. de Paris, et que nous avons accompagné d'une nouvelle traduction française (1841). — Voir aussi la *Sanscrit anthology* de Hæberlin, Calcutta, 1847, pages 255-256.

[3] *Çankara*, caput I. — Voir p. 48, et le commentaire du Bâlabodhanî, *passim*, sur les dissidences de doctrine dans cette classe d'écrits védantiques.

[4] *Catalogue des mss. de Berlin*, par M. Weber, ms. 678, n° 3, p. 180.

[5] *Ibid.* ms. 614, 36 folios, p. 178. — Voir Colebrooke, *Essays*, t. I, p. 335.

[6] On a également sous son nom neuf stances (*Vidjnâna-Naukâ*, ou la

On rencontre, d'autre part, quelques poëmes mythologiques attribués de même à Çañkara âchârya, quoique d'un caractère et d'un ton fort différents des précédents. Ils ont trait à la glorification de Çiva dont il était un zélé partisan, comme nous le dirons ci-après; c'est, par exemple, la louange de ce dieu, surnommé *Dakschiṇâmûrti*, en dix stances[1], pièce assez renommée pour mériter un commentaire; c'est surtout un hymne en l'honneur de Parvatî, épouse de Çiva, *Ananda-Lahari*, « ou l'Onde de la Béatitude »: ce morceau serait assimilé à ces panégyriques versifiés appelés *Mâhâtmya* et composés à profusion par les sectaires de l'Inde en l'honneur de leur Dieu favori[2]. L'abus si général chez les Hindous du style figuré dans les sujets de mythologie permet de croire que le philosophe n'a pas dédaigné, pour célébrer la grande déesse, un style opposé à celui de ses principaux écrits; malgré le mélange monstrueux de parties hétérogènes dans cet hymne, la critique a jusqu'ici souscrit à la tradition nationale relativement à son auteur[3]; elle aura plus de peine à le faire passer pour un des chefs-d'œuvre du lyrisme indien.

Restaurateur des institutions brahmaniques, Çañkara, comme nous venons de le dire, s'était fait ouvertement promoteur d'un des grands cultes de la religion dominante, celui de Çiva. Il fut le fondateur des sectes çivaïtes du nom de *Daṇḍi* et de *Daçanâmi*, sectes ne différant pas essentiellement

barque de la parfaite connaissance), lithographiées avec leur commentaire sanscrit (Bombay, 1859, — dans le même fascicule in-8° oblong qui contient l'*Atmabodha*).

[1] Le texte en a été lithographié à Bombay, dans le fascicule ci-dessus indiqué (1859); il existe dans la collection de Berlin, n° 615, ainsi qu'un ample commentaire, intitulé *Mânasollâsa*, provenant d'un soi-disant disciple de Çañkara, Visvarûpa, qui attaque comme Vêdantin les opinions des sectes hétérodoxes (n° 616, 68 feuillets.) Voir le *Catalogue* de M. Weber, p. 179.

[2] Ce morceau curieux a été imprimé en sanscrit d'après une édition de l'Inde, et traduit avec notes par le capitaine Troyer, dans le *Journal asiatique* (3ᵉ série, t. XII, p. 273 et suiv. p. 401 et suiv.). Hæberlin l'a inséré dans son Anthologie, p. 246 et suiv.

[3] V. Lassen, *Antiquités indiennes*, t. III, p. 851, et t. IV, p. 815.

l'une de l'autre, mais représentant par leurs pratiques le quatrième état ou *âçrama* de l'ancien brahmanisme, la vie des Sannyasis; tous les sectaires honorent Çiva de préférence à d'autres grandes divinités; quelques-uns étudient la philosophie dans les Oupanischads, avec consultation pour ainsi dire exclusive des commentaires de Çañkara et de son école[1]. L'attachement de ce philosophe aux rites du çivaïsme fut porté au point qu'on fit de lui après sa mort une incarnation de Çiva[2]; mais cette fiction, qui ne fut pas généralement adoptée, n'ôte rien à la réalité historique du rôle de Çañkara. On retrouve ici, d'ailleurs, les procédés d'un syncrétisme identique à celui qui a prévalu dans l'âge avancé de toutes les religions païennes. Le théologien qui glorifiait de préférence Çiva aurait admis et même défendu l'identité de Çiva et de Vishnou; il aurait dit du premier ce que les poëtes d'autres écoles répétaient du second, et il aurait approprié de même à la louange de son Dieu favori ce que les philosophes avaient inventé en l'honneur de Brahma. Ainsi les attributs de la divinité suprême étaient-ils départis par les penseurs de l'Inde tour à tour à la personnalité divine qui attirait à elle le plus d'adorateurs et qui était le centre de cultes populaires. Le même genre de syncrétisme inspirait les poëtes qui célébraient, sous le nom de Parvatî, d'Umâ, de Kâlî, et sous une foule d'autres, l'épouse de Çiva, la grande déesse, *Çakti* ou énergie, égale en puissance au terrible Dieu, qui était le génie de la vengeance et de la destruction; les philosophes tels que Cañkara ratifiaient par leur exemple le langage et les fictions des poëtes[3].

[1] V. Troyer, *Observations sur l'Ananda-lahari*, et Lassen, *Antiq. ind.* t. IV, p. 620-622, dans un savant chapitre sur l'extension des sectes vishnouïtes et çivaïtes.

[2] Fr. Windischmann, loc. cit. p. 43. — Colebrooke, *Asiatic Res.* t. VIII, p. 467. — Mâdhava aurait, (dans un passage du *Çankara-Vidjaya*) fait dire par Çiva : « *Yatîndrah Çankaro nâmnâ bhavishyâmi mahîtalé.* »

[3] Un poëme entier, le *Koumâra-sambhava*, célébrait à ce point de vue l'union de Çiva et de Parvatî; dans toutes ses œuvres, Kâlidâsa a rendu hom-

La renommée de Çañkara âchârya fut assurée par les travaux de nombreux disciples qui reçurent de lui la direction de l'école Vêdânta, et qui ne négligèrent pas de rehausser ses services. Le plus célèbre d'entre eux est Anandagiri, qui avait fleuri peu après lui; on le place à coup sûr avant le XIᵉ siècle, parce qu'il n'a pas connu des sectes nées seulement alors[1]. Non-seulement il contribua à la propagation des principaux ouvrages de son maître par des gloses ou *ṭîkâs* qui les élucidaient sur plusieurs points, et que l'on a jointes, de nos jours, au texte imprimé de ces ouvrages[2], mais encore il lui consacra une biographie en vers sous le titre de *Çañkara-dig-vidjaya* « Victoire de Çañkara en tout pays. »

C'est un ouvrage étendu en soixante-quatorze chapitres, renfermant la relation des triomphes remportés par le maître dans plusieurs pays de l'Inde sur ses contradicteurs, et surtout contre les théologiens hérétiques. Les chapitres de controverse ont le titre de *Nibarhaṇa* « destruction ou réfutation; » les chapitres plutôt dogmatiques ont celui de *Prakaraṇa* « traité, exposé, » ou celui de *Sthâpana* « confirmation, fixation[3]; » un des derniers chapitres est consacré à la louange du maître, *Guru-stutiḥ*.

L'exemple d'Anandagiri fut suivi par plus d'un écrivain qui voulut rendre hommage à Çañkara dans les siècles suivants; on connaît trois autres ouvrages d'un but semblable au sien[4]. C'est d'abord le *Çañkara-charitra*, dont il existe des

mage à leur religion et fait allusion à ses légendes et à ses rites d'une grande popularité dès le commencement de l'ère moderne.

[1] Fr. Windischmann, *Sancara*, p. 40-41.

[2] Dans les éditions des *Bhâshyas* de Çañkara sur les Upanischads, que nous avons citées plus haut (Calcutta, 1850, ann. suiv.).

[3] Voir le sommaire du livre placé par M. le professeur Westergaard dans la description du manuscrit de Copenhague, nº XIII (*Codices indici bibliothecæ Reg. Haun.* p. 10-11. Hauniæ, 1846, in-4°). — On a publié à Calcutta, dans la seconde série de la *Bibliotheca indica*, le premier fascicule du texte du *Çañkara-vidjaya*, par Anandagiri (1864, in-8°).

[4] Voir Lassen, *Antiq. ind.* t. IV, p. 618 et les notes. — Au nombre des sources, ce savant met aussi le *Kêrala-Utpatti*, histoire et description du Malabar. — Cf. Wilson, *Asiatic Researches*, t. XVII, p. 177.

versions dans des langues populaires de la péninsule[1]; le *Çañkara-kathâ*, d'un auteur inconnu, et enfin le *Çañkara-vidjaya*, composé au XIV[e] siècle par Mâdhavâchârya, surnommé *Vidyâranya* « forêt de science, » qui poursuivait l'œuvre de Çañkara comme défenseur du brahmanisme orthodoxe dans la philosophie et dans la polémique. Cette dernière source est jugée d'un grand prix, parce que Mâdhava a combattu et réfuté d'une manière approfondie les écoles et les sectes sur lesquelles Çañkara avait remporté tant de triomphes six cents ans auparavant.

Les succès de Çañkara dans la controverse l'ont fait passer pour un persécuteur acharné des sectes les plus opposées à l'orthodoxie qu'il prétendait faire triompher dans les États brahmaniques. Il a passé pour auteur du massacre des djaïnas à Yudhapura, et il a été représenté comme destructeur des hérétiques dans des écrits d'histoire littéraire en plusieurs langues. Dans le *Bhakta Mâla*, recueil de biographies en hindoustani[2], remontant à la fin du XVI[e] siècle, il est exalté à ce sujet dans un *Chhappâi* ou sixain où on lit[3] :

« Le héros Çañkarâcharya, le gardien de la loi, s'est manifesté dans le Kali-yug.

« Il extirpa les mécréants qui vivaient ignoramment, privés de liens religieux, et qui méconnaissaient Dieu dans leur langage. Il extirpa tous les hérétiques quelconques.

« Bref, il punit ceux qui lui résistèrent et il arriva à la voie élevée de la vérité. On célèbre sa grande réputation dans la limite de sa bonne conduite. »

Les succès de Çañkara dans la polémique religieuse ont donc

[1] Cette biographie existe en télougou, n° XIV des manuscrits décrits par Wilson (*Mackensie Collection*, t. I, p. 314).

[2] « Cet ouvrage, dont le titre signifie « rosaire des dévots, » contient la vie des principaux saints hindous, particulièrement des Vaïschnavas. » (Garcin de Tassy, *Histoire de la littérature hindoui et hindoustani*, t. I, p. 378-379.)

[3] Traduit par M. Garcin de Tassy, dans le tome II du même ouvrage, p. 43-47. — L'anecdote qui suit les vers est une fiction toute moderne servant à expliquer l'origine de l'*Amaru-Çatakam*, comme œuvre de Çañkara. (Voir les Observations de Troyer sur l'hymne à Parvatî.)

été relevés jusque dans les productions des siècles modernes de l'Inde en plusieurs langues. Il n'est pas moins curieux de savoir quel usage ont fait de sa renommée les écrivains parsis des derniers siècles pour rehausser la puissance de Zoroastre, leur prophète[1]; ils ont mis aux prises avec celui-ci le brahmane Tchengrégatchah, c'est-à-dire Çañkara âchârya, fier de ses victoires, et ils l'ont représenté vaincu par Zoroastre, se convertissant à sa loi et entraînant avec lui quatre-vingt mille sages de l'Inde. C'est là, au moins, un témoignage de l'immense popularité des triomphes de Çañkara.

§ IV.

SOMMAIRE DES DOCTRINES FONDAMENTALES DE L'ÉCOLE VÉDÂNTA DANS LE TEMPS DE SA SPLENDEUR AU MOYEN ÂGE.

Le résumé du système Védânta fait par Colebrooke a passé dans les livres européens; la plupart des auteurs n'ont fait que reprendre en sous-œuvre l'examen critique qu'il avait tiré des documents indigènes encore inédits. La doctrine est obscure, en tant qu'elle dérive de la contemplation plutôt qu'elle ne procède de la recherche philosophique[2]; cependant elle relève d'un petit nombre de dogmes, et, une fois qu'on les a compris, le reste n'a plus besoin d'explication approfondie. On place avec raison parmi les *desiderata* de l'érudition orientale l'histoire complète et détaillée de la doctrine Védânta, fondée sur l'analyse et la discussion de tous les monuments littéraires qui en marquent le développement. De généreux donateurs avaient confié naguère à la Société asiatique de Londres la mission de récompenser largement l'écrivain qui aurait accompli cette tâche après l'in-

[1] *Le Brahmane Tchengrégatchah* (d'après une vie persane analysée par Anquetil), notice de M. Michel Bréal, dans le *Journal asiatique* (juin 1862, 5e série, t. XIX, p. 497-502).

[2] Fr. Windischmann, *Sancara*, etc. p. 87.

vestigation de toutes les sources[1]. Ce vœu n'a pas été rempli jusqu'à cette heure; il est plausible, en attendant, de répandre des données plus précises sur des ouvrages qui font époque dans l'histoire d'une doctrine fameuse, et qui peuvent servir à mieux reconnaître ses vicissitudes intérieures et ses rapports avec d'autres doctrines indiennes. Pour en venir à ces aperçus littéraires, nous ne pouvons nous dispenser de définir le Védânta tel qu'il fut enseigné et professé quand il sortit du fond des forêts ou des temples pour revendiquer une véritable suprématie sur toutes les écoles brahmaniques dans les pays orthodoxes de l'Inde. Nous avons heureusement pour autorité, en cette matière, l'esquisse du Védânta qu'a faite l'éminent auteur des *Antiquités indiennes*, dans le tableau général de la civilisation pendant la troisième période de l'histoire de l'Inde, répondant à peu près à la période qui a le nom de *moyen âge* dans l'histoire de l'Europe[2].

C'est un fait bien acquis à la science que la naissance tardive du Védânta comme système, comme école, si l'on tient compte de la notoriété d'autres écoles s'affirmant d'ancienne date et se perpétuant sous le nom d'un seul chef : le Sâñkhya, le Yoga, le Nyâya, le Vaiçéshika. Outre des inductions depuis longtemps admises, on possède à ce sujet le témoignage assez récent de savants hindous, convertis au christianisme, initiés par le contact des Anglais les plus instruits à la philosophie grecque et à celle des nations européennes. Dégagés de préjugés invétérés chez leurs compatriotes, ils ont étudié, sans illusion ni parti pris, la succession et la lutte des idées au sein de la race indienne, et ils ont pu prononcer avec impartialité sur l'antiquité relative des principales doctrines[3]. Il est aujourd'hui avéré que, malgré ses

[1] Voir le prix proposé sur la philosophie Védânta, *Journal asiatique*, 5e série, t. IX, p. 293, et t. XVII, p. 560.

[2] Chr. Lassen, *Antiq. ind.* t. IV, 1862, p. 336-340. — Cette troisième période va du IVe siècle de notre ère au XIe.

[3] Voir les articles de M. Barthélemy Saint-Hilaire dans le *Journal des Sa-*

hautes visées, ses tendances religieuses et mystiques, ses conclusions idéalistes dans le sens le plus rigoureux, le Védânta s'est éloigné notablement des traditions et des conceptions de l'âge védique; il avait sa source dans les habitudes spéculatives du peuple, mais il est né, comme système, en quelque sorte des nécessités de la polémique religieuse et des efforts tentés en faveur du régime des castes fondé sur la révélation des Védas, quand le sacerdoce eut repris son ascendant politique sur le sol de l'Inde.

Tandis que la première Mîmânsâ donnait le devoir, *dharma*, l'observation de la loi, comme but suprême de la spéculation, la seconde aspirait au divin, *brahma*, et regardait la science du divin comme le but final des Védas, *Védânta*, ainsi qu'il a été dit plus haut. Son premier axiome, c'est l'excellence du désir de pénétrer le divin : *brahma-djidjñâsâ*. Grâce à la connaissance de l'essence véritable du divin, l'esprit uni passagèrement à un corps, et dit, en conséquence, *çârîrakâ* « incorporé, » est délivré de ses liens, et, en dernier ressort, de la nécessité de la renaissance dans une série d'autres existences[1].

Selon les Védantins, il n'y a que l'Esprit, l'Être un, le principe divin, qu'on l'appelle *Atman* ou *Brahma*, ou d'autres noms; c'est l'Être véritable, éternel, tout-puissant, multiple dans ses manifestations; âme universelle, âme du monde, comme auraient dit les Grecs : il pénètre tout, comme l'éther; il est immuable, constamment heureux, possédant de sa nature tout éclat et toute science.

L'Être, le divin, produit toutes choses : ce sont des écoulements de son intelligence; il est contenu dans toutes choses, qui, après leur dissolution, rentrent en son sein. Le divin,

vants, année 1864, sur les ouvrages du Rév. Krishna Mohun Banerdjea et de Néhémiah Nîlakantha Çastrigore, brahmane converti.

[1] Consulter Fr. Windischmann, *Sancara*, p. 127 et suiv. — Lassen, *Antiq. ind.* t. IV, p. 838 et suiv. — Le Mémoire de Colebrooke sur le Védânta, *Miscellaneous Essays*, t. I, p. 338 et suiv. (trad. de Pauthier, p. 151 et suiv.).

c'est la cause idéale, mais non la cause réelle du monde; une partie seulement du divin passe dans la création, tandis que le divin reste exempt de qualités déterminées. Dans l'ordre de la création matérielle, l'éther, la lumière, l'air, l'eau et la terre émanent l'un de l'autre, de sorte que chacun de ces éléments possède une qualité de plus que celui qui le précède : ainsi la terre, nommée la cinquième, possède la visibilité, la propriété d'être perçue par l'ouïe, sentie par le tact, et aussi flairée et goûtée.

Les âmes individuelles sont des portions de l'âme universelle; en tant que détachées de celle-ci, elles ont un mode particulier d'existence. Chacune d'elles est renfermée dans un triple corps ou, plus exactement, dans une triple enveloppe, laquelle est appelée « corps subtil, » *sûkshma-çarîra*, ou bien *liñga-çarîra*. De ces trois enveloppes, la première, nommée *vidjñânamaya*, c'est-à-dire « apte à la connaissance, » est formée des éléments idéaux et primitifs dits *tanmâtra;* elle est le siége de l'organe de la *buddhi* ou de la raison. La deuxième est dite *manomaya*, comme renfermant le *manas*, le sens intime. La troisième, dite *indriyamaya*, possède les sens délicats de la perception, et elle est le siége des forces vitales.

Par opposition à la nature en quelque sorte spirituelle de cette triple enveloppe de l'âme, du « corps subtil, » on appelle l'autre corps externe, sensible, matériel, *sthûla-çarîra*, c'est-à-dire « corps grossier : » il provient d'éléments grossiers, et il est le siége des cinq sens; il subsiste seulement depuis la naissance jusqu'à la mort d'un être vivant.

Si on la considère dans ses relations avec le corps auquel elle est étroitement liée, l'âme individuelle subit cinq états différents : elle veille, elle rêve, elle est plongée et absorbée dans le sommeil, elle meurt à moitié ou tout à fait, ce qui veut dire : elle est séparée à demi ou définitivement du corps.

Dans l'état de veille, l'âme se trouve réellement unie au corps; elle perçoit les objets et elle est active sous la conduite d'une sagesse divine qu'on appellerait providence, si

cette notion pouvait se produire dans la métaphysique du panthéisme sans une inconséquence évidente. Dans l'état de songe, ses conceptions sont des illusions; le rêve tient le milieu entre la veille et le sommeil. Dans le profond sommeil, l'âme, sortant de la petite cavité du cœur, dite *dahara*, remplie d'éther, fait retour par l'artère *sushumna*, à travers le crâne, jusqu'à Brahma, c'est-à-dire au principe universel. La stupeur ou l'évanouissement est pour elle une demi-mort, avant le moment où elle quitte tout à fait le corps grossier.

De même que l'immense majorité des philosophes indiens, les Védantins professent la métempsycose; ils enseignent qu'après la mort l'âme est soumise à des migrations à travers plusieurs nouvelles existences. Les âmes vertueuses s'élèvent dans des régions supérieures au monde terrestre, et elles jouissent du fruit de leurs bonnes œuvres jusqu'à ce que la somme de leurs mérites soit enfin épuisée. Ce temps écoulé, elles sont appelées à renaître, et les conditions de leur vie nouvelle sont déterminées par le caractère de leurs penchants et de leurs actes dans les vies antérieures. La même loi s'applique aux âmes coupables, condamnées à renaître dans divers corps après un séjour dans de basses et sombres régions. Le but suprême des efforts de l'homme, c'est le passage final dans le monde de Brahma, où l'âme, délivrée de tout lien, retourne à sa source et se confond avec son principe.

C'est sur l'obtention de cette délivrance définitive, qui est l'absorption en Brahma, qu'éclate surtout la dissidence des deux écoles orthodoxes du nom de Mîmânsâ; d'après la première, la fin suprême est atteinte par la piété, par les devoirs, par les sacrifices et les différentes observances que ses livres exposent minutieusement; d'après la seconde, elle l'est éminemment par la parfaite connaissance des principes de l'école, pourvu que les actions soient vertueuses.

L'*Atmabodha* de Çañkara, comme on en jugera dans une version commentée, adhère à la thèse fondamentale de la

seconde Mîmânsâ[1] : si l'âme est un jour délivrée des naissances terrestres, elle y parvient, non par l'action, mais par la science. Au point de vue légal, en rapport avec les institutions politiques, l'école Vêdânta était favorable à l'observance des cérémonies des pratiques du Brahmanisme; mais elle consacrait partout dans ses livres la supériorité et même l'indépendance absolue de la spéculation philosophique.

L'autorité de Çañkara a maintenu longtemps après lui dans la plupart des écoles les conceptions métaphysiques dont il avait fait les bases du Vêdânta. Mais, vers la fin du moyen âge, on s'en éloigna notablement même dans des écoles qui avaient relevé de la sienne. On placerait à une grande distance de ses écrits un ouvrage Vêdânta, fort vanté jusqu'à nos jours par les membres de l'école, employé même par eux comme manuel; c'est le *Vêdânta-Sâra*, ou « l'essence du Vêdânta, » qui eut pour auteur Sadânanda, surnommé *Advaitânanda* : deux noms qui se rapportent aux attributs de l'Esprit, l'Être suprême de l'école, indivisible, éternel, parfaitement heureux. Ce traité invoque, il est vrai, en première ligne, l'autorité des Oupanishads, mais il signale un développement postérieur de la doctrine que les travaux de Çañkara semblaient avoir fixée.

Composé inégalement de vers et de prose, le *Vêdânta-Sâra* est aujourd'hui suffisamment connu en Europe; après la première édition qui en fut donnée dans l'Inde, il fut traduit deux fois en allemand, à peu près à la même époque, par Othmar Franck dans sa réimpression du texte sanscrit[2], et par Frédéric Windischmann dans l'ouvrage de son père sur la philosophie orientale[3]. Plus récemment, le docteur Ed.

[1] D'après les 68 distiques du poëme, M. Charma en a condensé les formules en peu de lignes dans une de ses leçons de la faculté des lettres de Caen, recueillies par M. Joachim Ménant (*Essai sur la philosophie orientale, etc.* 1842, p. 95-96).

[2] *Die Philosophie der Hindu, u. s. w.* (München, 1835, in-4°).

[3] *Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte*, P. IV. Bonn, 1834, p. 1777-1795.

Roer, alors secrétaire de la Société asiatique du Bengale, en a donné une version anglaise dans le journal de cette société[1]. On possède la glose de Râma-Krishna-Tîrtha sur ce traité, imprimé à Calcutta en 1829; elle est intitulée : *Vidvan-mano-randjanî*, « délectation du cœur du savant; » une autre glose, qui a le titre de *Subodhinî* et qui a pour auteur Nṛĭsinha-Sarasvatî, est encore inédite[2].

Beaucoup d'autres ouvrages, restés inédits, appartiennent à la phase moderne de l'histoire du Védânta; tels sont les *Bhâshyas* composés vers la fin du moyen âge et même dans des siècles fort rapprochés de nous. Les anciens *Sûtras* ont toujours été invoqués comme leur point de départ, dans les travaux des écoles qui prétendaient professer le véritable Védânta, malgré de profondes dissidences : on citerait par exemple le nouveau commentaire des *Brahma-Sûtras*, rédigé au xi^e^ siècle par Râmânudja, fondateur d'une secte vischnouïte assez célèbre, les *Çrî-Vaishṇavas*, ayant adopté en principe les opinions des Védantins. En raison du respect porté au texte des *sûtras*, on composa des résumés de la doctrine, par exemple le *Sankschépa-çârîrakâ*, paraphrase métrique de l'original et de la glose, laquelle réclame à son tour de nouveaux éclaircissements, et d'autre part des livres auxiliaires, tels qu'un glossaire des termes propres à l'école, *Védânta-paribhâscha*[3].

Les monuments littéraires attestent suffisamment la prépondérance que l'école Védânta conservait sur les autres dans les derniers siècles du moyen âge. Le drame allégorique

[1] Tome XIV, p. 160 et suiv. Calcutta, 1845. — M. Benfey a réimprimé le texte sanscrit avec quelques notes dans sa *Chrestomathie* (Leipzig, 1854), p. 202-219, p. 312-313.

[2] Lassen, loc. cit. t. IV, p. 837-38.

[3] Voir dans le mémoire de Colebrooke la revue des sources de tout âge et de divers titres, *Miscellaneous Essays*, XI p. 327-337, et la traduction de M. Pauthier, p. 153-165. — Dans un curieux recueil sur la bibliographie des systèmes indiens, M. Fitz-Edward Hall attribue au seul Védânta 310 ouvrages sur le nombre des 748 qu'il décrit. (*A contribution, etc.* Calcutta, 1859, in-8°.)

composé vers le milieu du XI[e] siècle par Krishna Misra, sous le titre de *Prabodhachandrodaya* (le lever de la lune de l'intelligence), suppose des spectateurs initiés aux disputes des écoles; mais il met en relief la popularité du Védânta malgré la rivalité des sectes[1], et il en tire la réfutation des erreurs contraires aux dogmes de la révélation védique faisant le fond de la religion brahmanique.

Quelques traits suffisent pour établir que la doctrine Védânta des siècles modernes diffère sensiblement de la doctrine authentique de ce nom ayant reçu au VIII[e] siècle des formes bien arrêtées. Elle aboutit à la négation de toute certitude[2], et donne les connaissances pratiques, les conceptions de la vie vulgaire, uniquement comme des effets de la Mâyâ ou de l'illusion[3]. N'importe si ce mot était d'un usage bien plus ancien dans les doctrines indiennes, il a représenté sans doute, dans l'école dont nous nous occupons, une notion toute nouvelle; peut-être le prendrait-on pour une infiltration du Bouddhisme qui avait ainsi nommé la mère du Buddha Çâkyamuni, avant d'en faire une idée abstraite; l'inanité de toute connaissance, de toute représentation des choses[4]. Selon les Védântins, l'illusion dérive de la prédominance de la qualité de l'âme qui lui dérobe la vue de la réalité: elle se manifeste sous un double mode, soit comme faculté d'en-

[1] Voir l'opinion de Lassen, *Antiq. ind.* t. III, p. 789-790, et t. IV, p. 820, et l'introduction à la traduction allemande du drame (*Die Geburt des Begriffes* u. s. w. Kœnigsberg, 1842, in-8°).

[2] Pas n'est besoin de faire observer que nous n'avons pas à faire ici la critique du Védânta comme philosophie, et que nous n'avons rien à dire des conséquences immorales que l'on a déjà signalées dans ce système éminemment idéaliste. Voir entre autres l'*Histoire générale de la philosophie* par M. Victor Cousin, cours de 1828, publié de nouveau par l'auteur en 1864 (en un vol. in-8°, Paris, Didier).

[3] *Védânta sâra*, éd. Calc. I, p. 21. — Trad. de Roer, *Journal of the Roy. Asiat. Soc. of Bengal*, vol. XIV, p. 115 et suiv. — Cons. Lassen, *Antiq. ind.* t. IV, p. 840-841.

[4] V. Banerdjea, *Hindu philosophy*, dialogue VIII, p. 306-314. — Sur le rôle de Mâyâ, lire la vie du Buddha, d'après le *Lalita Vistara*, trad. du tibétain par M. Ph. Ed. Foucaux (2[e] p. 1848).

veloppement ou d'obscurcissement, *âvaraṇa-çakti*, soit comme faculté d'hallucination, *vikschépa-çakti*. C'est sous l'empire de ces deux espèces d'illusions, l'exaltation de la puissance, le délire de la cupidité et du bonheur, ou bien des mouvements tout opposés, que l'esprit subit des entraînements contraires; il n'est délivré des erreurs provenant de ces deux sources que par la connaissance de l'infini Brahma.

Enfin, à une date peu éloignée, le Védânta a prêté ses formules, ses allégories et ses images à une philosophie tout à fait rationaliste, analogue au déisme qui a régné dans la philosophie européenne au siècle passé. Ram Mohun Roy a marqué de son nom cette tentative de relier les spéculations indiennes à la philosophie occidentale; il a formulé un déisme abstrait qui ne tient plus compte des croyances séculaires de sa nation. C'est là l'extrême limite jusqu'où s'avancent ceux des penseurs hindous qui rejettent l'idolâtrie, mais qui repoussent le christianisme. Par contre, il est de nos jours plusieurs brahmanes qui ont donné à leur profession du monothéisme la base de la foi chrétienne, et ils se sont mis en garde contre deux conséquences qui découlent, tantôt de la négation de l'idée religieuse, tantôt des excès du sens mythologique, le matérialisme et le panthéisme.

C'est à la fin de ce chapitre qu'il convient de signaler la propagation des doctrines de l'école Védânta qui s'est faite au nord et au midi de l'Inde, par la version de ses livres dans les langues populaires cultivées en plus d'un genre littéraire [1]. Les idiomes dravidiens de souche non aryenne ont servi presque tous à vulgariser les opinions des Védantins parmi les populations brahmaniques du midi de la péninsule; en particulier le télinga ou télugu, le malayalam, et surtout le tamoul. Les écrivains des contrées méridionales se bornaient le plus souvent à traduire les originaux sanscrits suivant les ressources lexicographiques et le génie grammatical de leur idiome; quelquefois cependant ils ont ajouté à

[1] Voir par exemple la *Bibliotheca orientalis* du docteur J. Zenker, part. II, p. 363 et suiv. p. 378 sq.

leur version des gloses qui en facilitassent l'intelligence dans l'enseignement. Nous dirons ci-après combien grande est la richesse du haut tamoul, c'est-à-dire de la langue littérale des Tamouls en ouvrages védantiques, en parlant d'un commentaire de l'*Atmabodha* que M. Graul a mis à profit dans sa traduction allemande du poëme philosophique de Çañkara. Nous ne pouvons qu'attirer l'attention du lecteur sur le phénomène d'une littérature scientifique née à une grande distance du berceau de la civilisation des Aryas, et fondée sur le travail d'intelligents traducteurs [1].

§ V.

DES MANUSCRITS ET DES ÉDITIONS DU TEXTE DE L'ATMABODHA ET DE SON COMMENTAIRE ANONYME. — OBJET DU PRÉSENT TRAVAIL.

Le poëme de Çañkara était encore inédit, il y a une vingtaine d'années, quand nous eûmes l'occasion d'en voir plusieurs manuscrits. Nous eûmes alors le dessein d'en publier le texte avec mention des principales variantes recueillies dans ces manuscrits, et d'imprimer en même temps le commentaire anonyme en sanscrit dont le texte est accompagné dans plusieurs d'entre eux. Ayant ajourné l'exécution de ce travail, nous ne sommes plus à même d'offrir au public la primeur d'une édition de l'*Atmabodha;* car il a été, dans l'intervalle, deux fois imprimé et une fois lithographié dans

[1] Dans le tome VII de la *Zeitschrift der deutschen morgenlændischen Gesellschaft* (1853, p. 558, 565 sq.), M. Graul a donné le catalogue des ouvrages philosophiques en tamoul (n^{os} 93 à 110) qu'il avait acquis pour la maison de la mission évangélique luthérienne à Leipzig, dont il fut le directeur pendant vingt ans. C'est dans sa *Bibliotheca tamulica* qu'il en a fait connaître lui-même quelques-uns, comme nous le dirons plus loin. — M. Ch. Graul, qui a parcouru, de 1849 à 1853, une partie de l'Asie et surtout l'Inde, est décédé à Erlangen, le 10 mars 1864, âgé de quarante-neuf ans. Il a laissé une relation de ses voyages en Orient, imprimée à Leipzig en six volumes.

l'Inde. Il nous reste donc la tâche de donner quelque valeur à une nouvelle traduction française de ce traité, en y joignant une analyse suivie et substantielle qui résume la pensée de l'auteur et qui laisse apercevoir l'opinion de ses interprètes indiens.

Sans mettre le texte sanscrit sous les yeux du lecteur, nous croyons devoir lui rendre compte de notre travail, en notant quelques variantes recueillies dans les manuscrits que nous avons naguère consultés et dans les éditions que nous avons examinées avec soin; on verra ainsi quelle base nous avons donnée à cette version de l'*Atmabodha*, entreprise dans le dessein de mettre en lumière la glose sanscrite plus que ne l'ont fait d'autres traducteurs.

Nous indiquerons, dans les notes de notre version du texte, les cinq manuscrits suivants, dont nous avons copié le premier, et dont les autres nous ont fourni bon nombre de variantes :

1° Un manuscrit de l'*Atmabodha*, avec commentaire en caractères dévanagaris, que feu Charles Ochoa rapporta en 1844 de l'Inde, où il avait voyagé avec une mission du Gouvernement français[1], et qu'il voulut bien nous prêter en 1845. Ce manuscrit (lettre O) a passé avec d'autres livres indiens à la Bibliothèque impériale de Paris[2];

2° Un manuscrit de la collection Chambers, formant aujourd'hui le n° 617 du fonds sanscrit de la bibliothèque royale de Berlin. Ce manuscrit (lettre W) a été décrit, ainsi que le suivant, par M. le professeur Albert Weber dans son Catalogue[3], et c'est à lui-même que nous fûmes redevable naguère d'une copie comprenant la glose sanscrite;

[1] Espagnol d'origine, ce jeune orientaliste avait montré sa prédilection un peu enthousiaste pour les écrivains mystiques de l'Inde et de la Perse. Mort à Paris en juin 1846, il n'eut le temps d'achever aucun mémoire sur l'objet de ses lectures et de ses voyages.

[2] M. Eugène Burnouf en a dressé le catalogue dans le *Journal asiatique* de Paris, janvier 1848, t. XI, p. 66-81.

[3] *Verzeichniss der sanskrit Handschriften*, p. 179. — Ère Samvat 1772 = A. D. 1716.

3° Un manuscrit de la susdite collection, n° 618, dont le même savant eut également l'obligeance de nous communiquer les variantes (lettre A). Le poëme, sans commentaire, est la sixième pièce d'un recueil d'écrits védantiques mis indistinctement sous le nom de Çañkara [1];

4° Un manuscrit du fonds Taylor, n° 2011, de la bibliothèque de l'*East-India-House* (lettre T);

5° Un manuscrit du legs Colebrooke, n° 1597, de la même bibliothèque (lettre C).

Nous avons fait à Londres, en 1845, la collation de ces deux manuscrits, sur la recommandation et grâce à la complaisance de l'illustre indianiste feu H. H. Wilson, bibliothécaire de l'honorable Compagnie des Indes. On sait que la bibliothèque et le musée ont passé, il y a quelques années, sous la direction du ministère de l'Inde.

Le même commentaire anonyme existe dans quatre manuscrits (O., W., T., C), et dans deux des éditions que nous allons énumérer; c'est une glose explicative, *ṭîkâ, vyâkhyâ,* qui suit, stance par stance, le texte du poëme, sans longs développements philosophiques ni digressions grammaticales.

Voici maintenant les éditions du texte dont nous avons fait usage et que nous avons maintes fois citées :

1° Le texte de l'*Âtmabodha,* imprimé sans commentaire, par le docteur John Hæberlin, en 1847, dans son Anthologie de petits poëmes sanscrits [2]; nous indiquerons par la seule syllabe initiale *Anth.* ce recueil estimé, dont l'éditeur, missionnaire allemand, est mort dans l'Inde peu de temps après sa publication;

2° L'*Âtmabodha* imprimé en 1852 avec le commentaire sanscrit anonyme, par M. Fitz-Edward Hall, dans le même volume qu'un autre traité de la même école, le *Tattva-bodha.* Nous citerons par la lettre H cette édition, qui n'a pas été

[1] *Loc. cit.* p. 179-181. — Ère Samvat 1704 = A. D. 1648.

[2] Kâvya-sangraha. *A sanscrit Anthology, being a collection of the best smaller poems in the sanscrit language.* Calcutta, 1847, 1 vol. in-8°, p. 489-495.

mise dans le commerce, et que nous tenons de la bienveillance de M. Hall lui-même, aujourd'hui bibliothécaire du ministère de l'Inde à Londres[1];

3° Le texte de l'*Atmabodha* transcrit en lettres latines, par le docteur Charles Graul, dans le premier volume de sa *Bibliotheca tamulica*[2], et accompagné de notes tirées d'un commentaire tamoul; nous en citerons les particularités (sous les lettres initiales *Gr.*) et nous relèverons quelques explications doctrinales que le savant allemand a traduites à dessein du texte tamoul, et que nous avons jugées dignes d'attention après les éclaircissements fournis par le commentaire sanscrit;

4° Le texte lithographié de l'*Atmabodha* avec son commentaire sanscrit, dans un recueil de petits écrits védantiques publié à Bombay en 1859[3], format in-8° oblong. Nous avons lieu de croire que ce texte vient du même original que le manuscrit Ochoa, que nous mentionnions plus

[1] *The* ATMA-BODHA, with its commentary; also the *Tattwa-bodha* : being two treatises of indian pantheism. — Mirzapore, 1852, in-8° (caractères dévanagaris.) Le premier de ces traités avec sa glose occupe vingt-neuf pages de ce petit volume.

[2] Tome I, contenant trois écrits servant à l'interprétation du système Védânta, et traduits en allemand par l'éditeur (Leipzig, 1854, in-8°). L'*Atmabodha* est publié en transcription; mais les extraits de la glose qui suivent chaque stance sont traduits du tamoul en allemand (p. 175-185). Le texte sanscrit provient d'un manuscrit en lettres télugus. Le même volume contient la version du tamoul en allemand, du poëme védantique *Kaivalyanavanita* (die frische Butter der Seligkeit), et de quinze chapitres de controverses, en prose, *Pancha daça prakarana*, sous la forme d'un dialogue entre un védantin et un logicien. Le poëme est imprimé en tamoul au tome II de la *Bibliotheca tamulica* qui renferme en outre une esquisse de grammaire tamoule, rédigée en anglais. Ajoutons que M. Graul a dressé une liste des mots techniques du Védânta, qu'il a expliqués en allemand et en anglais, pour l'intelligence des documents philosophiques de son recueil.

[3] *Atmabodha-prakaraṇam saṭikam*, feuillets 6 à 21, deux fascicules de 36 feuillets, qui contiennent six autres opuscules. Nous désignerons par la lettre D la lithographie de Bombay, en caractères dévanagaris. Nous ne connaissons que par une simple mention dans la *Bibliotheca orientalis* du Dr Zenker, part. II, p. 362, un *Atmabodha* rangé parmi les livres sanscrits et bengalis. Calcutta, 1849, 41 pages.

haut comme acquis à Bombay avec les copies d'autres ouvrages indiens.

Le poëme de Çañkara renferme exactement dans presque tous les textes connus le nombre de soixante-huit çlokas ou distiques, et il n'offre aucune différence un peu importante sous le rapport ni de la suite des vers ni de leur contenu. On a de ce côté la pleine garantie que les axiomes et les sentences versifiés de l'*Atmabodha* ont été conservés scrupuleusement à l'aide de l'écriture et de la récitation. Le nom qui a servi à le définir n'est pas celui de *kâvya*, poëme, mais celui de *prakaraṇa*, traité, discussion relative à une doctrine. Quand il n'est pas nommé simplement *âtmabodha*, il est intitulé *âtmabodha-prakaraṇam*, comme on lit dans plusieurs manuscrits, soit dans un court avis en prose placé en tête du poëme, soit dans la formule finale[1].

Çañkara a conservé d'un bout à l'autre le même ton didactique; ses affirmations dogmatiques sont en général renfermées en une seule stance; quelquefois elles sont éclairées dans le second membre de la même stance par une comparaison prise dans les phénomènes de la nature indienne. Il est un seul passage où l'exposé doctrinal cesse pour faire place à une interpellation indirecte de l'Être suprême au disciple qui l'écoute[2] : c'est un discours de l'Esprit, s'affirmant lui-même comme Brahma, qui n'est pas sans analogie avec les révélations de Krichna énumérant tous ses modes de manifestation au milieu de ses entretiens avec Ardjouna, dans une des belles lectures de la *Bhagavad-Gîtâ*[3]. Nous n'avons pas un brillant morceau de poésie, mais un résumé habilement versifié des thèses importantes d'une école de métaphysique.

[1] Le mot est pris dans le sens de «section ou chapitre,» dans le ms. 618 de Berlin, où l'Âtmabodha occupe la sixième place parmi d'autres traités : *samâptam cedam âtmabodham nâma shashṭham prakaraṇam.*

[2] *Atmabodha*, stances 30 à 36.

[3] Le XI[e] adhyâya, intitulé : *Vibhûti-yoga*, «doctrine des propriétés éminentes.»

La célébrité de l'*Atmabodha* comme œuvre de Çañkara a été affirmée par ceux qui l'ont expliqué et commenté en d'autres langues indiennes. Il nous a paru intéressant à cet égard de reproduire la préface du commentateur tamoul, traduite par Graul en tête de sa version allemande du poëme enrichie de nombreuses notes [1].

« Le vénérable Çañkara, le bienheureux, maître de la classe des mendiants *paramahañsas* (c'est-à-dire des Sannyâsis du quatrième et dernier degré), descendit dans ce pays d'Aryâvarta (l'Inde), approfondit les systèmes de toutes les sectes qui s'y trouvaient, et déduisit clairement de la comparaison de tous ces systèmes leurs mérites et leurs défauts. Ensuite il fonda le système de la non-dualité; il admit pour auxiliaires les six sectes (écoles) principales, et il soutint que le système de la non-dualité (soit de l'identité absolue) se démontre comme la vraie réalité et demeure la plus haute vérité, quand on l'examine avec le secours de la révélation (*çruti*), de la déduction philosophique et de l'expérience interne. Pour faire comprendre son opinion aux habitants de ce pays, en tant qu'ils étaient partisans des six sectes, il composa des éclaircissements ou commentaires sur les *Sûtras* de Vyâsa (sic), sur les Oupanischads et sur la *Bhagavad-Gîtâ*.

« En outre il rédigea, dans la langue du Nord (le sanscrit), le livre intitulé *Atmabodha* (connaissance de l'Esprit), afin de rendre le système de la non-dualité clair pour les ignorants, incapables d'étudier eux-mêmes les susdits commentaires, comme on met le fruit du Nelli sur la paume de la main. Dans ce livre, il explique la nature de l'Esprit, les *Upâdhis* ou qualités du corps qui paraît, en vertu de l'erreur, différent de l'Esprit; il définit ensuite les diverses méthodes de salut : le *çravaṇa* (l'audition), le *manana* (la méditation) et le *nididhyâsana* (la contemplation). Enfin il explique la

[1] *Bibliotheca tamulica*, t. I, p. 175. Le titre sanscrit *âtma-bodha prakâçika* est transporté en tamoul avec l'orthographe suivante : *Atma potha pirakâsichei*.

vraie nature de la libération de l'âme pendant cette vie, la disposition mentale requise chez celui qui veut être libéré de son vivant (*djîvan-mukta*), ainsi que les signes distinctifs de la béatitude indépendante du corps : il démontre par cette voie que le but le plus élevé de l'Esprit, c'est la complète délivrance.

« Ce livre mérite donc d'être accueilli par tout le monde, et il est de la plus haute utilité. Mais, comme il est écrit en langue sanscrite, tous ne sont pas en état de le comprendre. C'est pourquoi Krişņa Çâstri, fils de Nârâyana Çâstri, qui connaissait à fond la science de Brahma, a écrit en langue télugu un commentaire perpétuel sur les termes et le sens [1], et Ramanudja Kavirâdja, maître du tamoul classique et élève de Soma Sundara Déçika, a fait passer ce commentaire en langue tamoul. Ces deux auteurs ont livré en commun ledit ouvrage à la presse de la mission américaine à Madras. »

Le double commentaire est une œuvre de date récente, comme il ressort des derniers détails que donne la préface sur la personne des auteurs; mais il est constant qu'ils attestent la notoriété de l'*Atmabodha* comme thème d'études se rapportant à l'original sanscrit.

ATMABODHA,

OU DE LA CONNAISSANCE DE L'ESPRIT.

INVOCATION.

Cette stance, servant d'invocation, serait facilement at-

[1] L'*Atmabodha* est compris parmi les textes anciens publiés avec commentaire télugu par les presses indigènes, et mis en vente à Londres récemment par la maison Trübner.

tribuée à Çañkara lui-même, fervent sectateur de Çiva et de la grande déesse, épouse de ce dieu [1].

Je prends mon recours à *Çambhu*, dont la déesse *Umá* est la lune, aux regards ayant l'éclat du lotus, au pied honoré par le dieu des cent sacrifices (Indra), celui dont la forme est inaccessible même à l'intelligence aux cent voies !

Le préambule du *Bhôshya* sanscrit résume fort bien l'intention de l'auteur en composant l'*Atmabodha* après les grands traités qu'il avait consacrés à la démonstration et à la défense du Védânta.

Après avoir mis au jour une triple classe de traités sur le Védânta pour les disciples les plus avancés, le bienheureux ÇANKARA ÂCHÂRYA, en faveur des gens peu instruits, incapables de les comprendre, publie avec le désir d'en parfaire la démonstration le présent traité, intitulé : ATMABODHA, ou « la Connaissance de l'Esprit, » — *Atmabodhâkhyam prakaraṇam*, — qui est un résumé des conclusions de tout le système Védânta.

I.

Ce livre de la Connaissance de l'Esprit est composé à l'intention de ceux qui ont effacé leurs péchés par la pénitence, qui ont atteint la tranquillité par-

[1] D'autres manuscrits, il est vrai, substituent Râma et Sitâ à Çiva et Parvati (O.W. et l'édit. de Mirzapore).

faite, qui ont détruit leurs passions, et qui aspirent à la délivrance finale[1].

Commentaire. — Çañkara aurait voulu rappeler dans cette stance la recherche des quatre *sâdhanas* ou moyens de salut, en désignant ceux qui, les ayant mis en pratique, sont capables de comprendre l'instruction renfermée dans ce livre. Ce sont d'abord ceux qui ont détruit leurs péchés par des pénitences, ayant pour forme l'accomplissement d'actes périodiques, tels que le *Chândrayaṇa* (jeûne austère réglé suivant le cours de la lune), soit qu'ils aient cédé à la colère, soit qu'ils aient été coupables d'autres vices. Ce sont ensuite ceux qui sont restés calmes, aucunement ébranlés dans leurs espérances; puis les hommes sans passions, c'est-à-dire exempts du désir immodéré des biens de cette vie ou d'une autre; ce sont enfin ceux qui, aspirant à la libération, font d'incessants efforts pour rompre les liens de la transmigration : c'est à de tels hommes et non à d'autres qu'est destiné le traité de Çañkara, comme s'il leur était adressé en suite d'une nécessité.

2.

De tous les moyens, il n'en est qu'un seul, la connaissance (*bodha*), qui soit efficace pour l'obtention de la délivrance : comme sans feu il n'y a pas de cuisson, de même, sans la science (*djñâna*), on ne parvient pas à la libération finale.

Des moyens tels que la pénitence, la prière, les œuvres,

[1] Stance 1, b... *apékshyo'yam âtmabodho vidhîyaté.* — La forme du participe futur passif, *apékshya*, R. IKSH, est la leçon de la plupart des manuscrits, d'un sens plus net que la leçon *apéksho, apéksha* (M. O. C. Anth.) : « A prendre en considération, » — zu beachten (*Sanskrit Wœrterbuch herausg.* von O. Boehtlingck und R. Roth. Saint-Pétersbourg, t. I, col. 311-312).

l'union (*yoga*)[1], effectuent respectivement par autant de degrés la libération conduisant à la voie de la science. Mais la science, de sa nature, seule capable d'anéantir les vaines distinctions naissant de l'ignorance, consacre en pleine possession de sa souveraineté quiconque aspire à la libération. Ainsi est affirmée l'excellence de la science par rapport aux autres moyens de salut. On dirait de même qu'il n'y a pas de cuisson sans feu, quand on aurait à sa disposition tous les autres moyens, le bois, l'eau, les ustensiles.

3.

Faute d'être en opposition avec elle, l'action ne saurait repousser l'ignorance; mais la science dissipe l'ignorance, comme la lumière dissipe l'épaisseur des ténèbres.

En l'absence d'opposition entre l'action et l'ignorance, — *karmaṇo' vidyâvirodhâbhâvât*, — l'une ne peut détruire l'autre; mais la science, par sa propriété de clarté, est capable de dissiper l'ignorance, de même qu'un amas de lumière dissipe l'obscurité.

Le terme que les Védantins emploient de préférence pour exprimer l'ignorance est celui d'*adjñâna* ou « *non-science,* » terme qui serait applicable uniquement à l'homme. Plus loin, stance 13, le poëte a employé aussi celui d'*avidyâ*, qui va plus loin, comme expression négative. Les Bouddhistes se sont servis du mot *avidyâ* comme nom de la douzième cause du mal; c'est pour eux l'illusion sans aucun fond, le reflet du néant. (Voir la note de M. Th. Goldstücker sur *avidyâ*, dans l'introduction d'Eugène Burnouf à l'*Histoire du Buddhisme indien*. Paris, 1844, p. 507.)

[1] Variante : *yâga* « le sacrifice. »

4.

Entravé en quelque sorte par l'ignorance[1], mais redevenant indépendant quand celle-ci est détruite, l'Esprit resplendit lui-même d'un grand éclat, comme le soleil au moment de la disparition des nuages.

Par rapport au corps, l'Esprit est conçu comme entravé ou enveloppé. Comment son indépendance peut-elle lui revenir? C'est par absence de discernement que se produit l'enveloppement de l'Esprit, qui est simple en lui-même, indivisible; cet enveloppement n'a pas d'autre raison que l'attache au multiple, suite de l'ignorance. Une fois que le non-discernement est éloigné, l'Esprit brille de nouveau dans son indépendance, de même que le soleil à la disparition des nuages qui lui font obstacle.

D'après le commentaire tamoul, M. Graul ajoute les réflexions suivantes : « Le soleil est séparé du nuage par d'énormes distances, et avec cela il est infiniment plus grand : cependant le nuage paraît l'envelopper; mais ce n'est là qu'une apparence. Le *Vrïtti-djñâna* (littér. « la science d'activité, » c'est-à-dire la connaissance incomplète réalisée par l'exercice des facultés intellectuelles), c'est la cause pour laquelle l'Esprit, partagé entre des corps nombreux, paraît comme multiple, et non pas comme simple (*advaita*). »

5.

Après que l'âme, troublée par l'ignorance, a été

[1] Nous avons préféré la leçon *parichhinna* « limité, restreint, enveloppé » (Voir R. Chhid, *Sanskrit Wœrterbuch*, B. II, col. 1093), dans une acception philosophique, à la leçon *avachhinna* (W. C. Gr.) « séparé, détaché, » et à la leçon *avichhinna* (B) « non séparé, non interrompu. »

purifiée par l'exercice de la science, la science elle-même disparaît, de même que la graine du kataka[1] [qui a purifié] l'eau [à laquelle on l'a mêlée].

Çañkara, qui a jusqu'ici parlé de l'Esprit, de l'*âtman*, l'être par excellence, l'âme universelle, identique à Brahma, touche à une autre notion, celle de l'âme individuelle, du principe vital tel qu'il se manifeste dans la série immuable des êtres; ce principe, il l'appelle *djîva* « vie. » Nous nous servirons, dans la version, du terme d'*âme*, qui le distinguera suffisamment de l'*âtman* ou de l'Esprit.

L'âme est troublée par le moi et par les autres sentiments pouvant naître de l'ignorance; elle s'en enorgueillit par suite de l'action, de la jouissance et d'autres états semblables. Une fois qu'elle a détruit dans l'âme l'activité interne[2] que l'ignorance avait produite, la science se détruit, s'anéantit elle-même. S'étant réfléchie dans l'Esprit, la science devient un avec lui; alors l'Esprit se manifeste comme un, simple, sans dualité; de la même manière, la poussière du *kataka*[3], ayant clarifié une eau trouble, disparaît elle-même sans laisser de traces.

[1] *Kataka* est le nom d'un arbuste, le *Strychnos potatorum* de Linné, dont les fruits sont employés en médecine, et servent, d'autre part, à purifier une eau trouble; on frotte l'intérieur du vase avec la poussière de ces fruits, et l'eau que l'on y verse ensuite est dégagée de toute saleté (*Sanskrit Wœrterb.* B. II, col. 38, où sont cités les traités indiens de médecine). En tamoul, la plante est appelée *Terramâram*, et sa semence *Terrânkoṭṭei* (Graul, note, st. 5). Le *Kétaka* qui figure dans la version de Pauthier est le *Pandanus odoratissimus* (*Sanskrit Wœrt.* B. II, col. 423).

[2] *Antaḥkaraṇa*, selon le commentateur tamoul, serait ici simplement une faculté mentale, comprise dans les cinq facultés de l'organe interne ainsi nommé (*manas*, *citta*, *buddhi*, *ahañkâra*). Voyez Graul, explication des termes, *Bibl. tamul.* I, p. 197, et II, p. 167-168.

[3] Les poëtes ont recouru plus d'une fois à la figure du kataka

6.

Semblable à l'image d'un rêve, le monde est constamment troublé par l'amour, par la haine et par d'autres passions; tant que dure (le rêve), il se manifeste comme réel; mais au réveil, il passe à la non-réalité [1].

C'est par l'exemple d'un rêve que l'auteur veut démontrer l'inanité (*mithyâtvam*) du monde, à la réalité duquel le vulgaire s'obstine à ajouter foi; la question est de savoir si les choses qui tombent sous nos sens sont réelles ou non. (*Nanv-aparokshatayânubhûyamânasya sañsârasya kathamatyantam-asatyam pratyaksha-viruddham ity âçañkya.* — Comm.)

Le monde est bouleversé par des passions opposées, l'amour et la haine, par exemple [2]; quoique sans réalité, à cause de l'ignorance de ce qui produit le rêve, il est cependant regardé comme existant. Au réveil seulement, la science

purifiant l'eau: par exemple, Kâlidâsa dans le *Malavikâgnimitra*, st. 26. (Voir la trad. allemande de ce drame par M. Alb. Weber, p. 27, et sa note, n° 26. Berlin, 1856.)

[1] Au lieu de *asatyavat* « tel que non-réel, » leçon des éditions et des manuscrits, Graul a admis dans le texte un composé qui fournit le même sens: *satyasat* « destructif de la réalité, privé de réalité. »

[2] Le commentateur tamoul d'un traité sanscrit, *Saptaprakaraṇa* (en tamoul *Sattapiracharaṇam*) « Les sept chapitres, » porte à treize le nombre des passions contraires: 1° *Râga* « l'amour passionné, la passion charnelle; » 2° *Dvésha* « la haine; » 3° *Kama* « l'amour, le désir; » 4° *Krodha* « la colère; » 5° *Lobha* « la cupidité; » 6° *Moha* « le délire de la passion; » 7° *Matha* « l'arrogance; » 8° *Matsara* « l'envie; » 9° *Irshâ* « la malignité; » 10° *Asûyâ* « le mépris ou dénigrement; » 11° *Dambha* « la vanité et l'ambition; » 12° *Darpa* « l'orgueil et la fierté; » 13° *Ahañkâra* « l'égoïsme. » (Voir Graul, note sur la st. 6, p. 178, et le Catalogue des manuscrits tamouls, *Zeits. der morgenl. Gesells.* B. VII, p. 665.)

s'étant produite par l'audition des paroles des Écritures sacrées, le monde paraît comme n'existant pas. Le sommeil et la veille figurent les deux états de l'être intelligent qui a cru le monde réel, mais qui en découvre ensuite la non-réalité.

7.

Le monde apparaît comme réel, de même que l'écaille de l'huître [semble être] de l'argent; aussi longtemps que Brahma n'est pas connu, lui qui est au-dessus de toute chose, indivisible.

La comparaison porte sur l'illusion que produit la perle d'huître; aussi longtemps qu'on n'a pas distingué le dessus noirâtre de l'écaille et la figure triangulaire de l'huître, on a la perception de l'argent comme d'une chose réelle. Or, tant qu'on ne perçoit pas directement Brahma, dominateur de tout, l'Être, l'Intelligent, le Bienheureux, l'Un [1], aussi longtemps le monde, soumis à un continuel changement de formes, est perçu par erreur comme réel.

8.

Toutes les variétés des êtres sont comprises dans l'Être véritable et intelligent, se reliant à tout [2], éter-

[1] *Sac-cid-ânandâdvayam :* littér. « existant, pensant, bienheureux, sans dualité; » ce sont les premiers mots du *Védânta-Sâra*.

[2] Nous traduisons comme locatif singulier *anusyûté*, sur l'autorité de la plupart des manuscrits et du *bhâshya* anonyme : c'est le participe de la R. SIV, *suere* « coudre, » dans l'acception de relié ou cousu de proche en proche à tout (*sarvânusyûté*). Si l'on substitue à ce locatif, avec Graul, la forme du féminin pluriel *anusyûtâ* (*anusyûtâḥ — vyaktayaḥ*), on traduira : « Les variétés dépendant de l'Être véritable et intelligent, » attachées à lui comme des grains à un fil, ainsi que l'a entendu M. Pauthier après Taylor.

nel, pénétrant tout[1], comme les différents objets de parure le sont dans l'or.

L'auteur veut parler de l'ensemble des choses visibles, tel que l'on se le figure par illusion parmi les hommes, et comme il est formé par la Mâyâ en Brahma (*Sarvam dṛĭçyam prapañcha-djâtam brahmaṇy-êva mâyayâ kalpitam-iti pratipâdayati.*) — Comm.

Les diverses catégories d'êtres, parmi lesquelles les dieux, les reptiles, les hommes, les choses immobiles et mobiles, sont comprises dans l'Être réel, intelligent, éternel, lié (cousu) à tout, éternel, pénétrant tout, de même que les bracelets, les diadèmes et d'autres ornements sont renfermés dans la matière d'or.

Avant la stance 8, le manuscrit de Berlin 618 (A) et le texte de Graul insèrent, sous ce n° 8, un distique que nous n'avons pas retrouvé ailleurs :

Upâdâné khilâdhâré djaganti parameçvaré |
Sargasthitilayân yânti budbudâ iva vâriṇi ||

C'est dans le Maître suprême, fondement, soutien de tout, que les mondes arrivent à la naissance, à la durée, à la dissolution, de la même manière que les bulles se forment dans l'eau.

9.

Comme l'air, le directeur des organes des sens, le Maître, susceptible de divers attributs[2], apparaît

[1] *Vishṇâu* (locat.) — *Vishṇu*, dans le sens philosophique; c'est Brahma se répandant au loin, pénétrant tous les êtres (*vyâpaka*).

[2] *Nanopâdhi-gato vibhuḥ.* — Par le terme d'*Upâdhi*, l'école Vêdânta entend certains attributs naturels qui servent d'enveloppe à l'Esprit et lui prêtent une sorte de déguisement (Wilson, *A Sanscrit Dictionary*, 2^d edit. s. v. p. 160; *Sanskrit Wœrterbuch*, B. I, col. 987,

[comme] distinct en raison de leurs distinctions; mais quand ces attributs sont détruits, il redevient véritablement un [1].

Le Maître suprême, répandu partout, qui met en action ou qui retient le *Manas* et les organes des sens, quand il se réfléchit dans les différents attributs produits par sa Mâyâ, apparaît comme distinct; mais lorsque ces attributs, le corps et les autres qu'a produits la Mâyâ [2], viennent à être détruits par la connaissance de l'unité de l'Esprit ou de Brahma, il se manifeste comme un, comme indépendant et indivisible.

Ainsi en est-il de l'air (*âkâça*) : il paraît multiple par les modifications qu'il subit, par exemple par les vases et les maisons qu'il renferme; mais il redevient un du moment où ces modifications disparaissent.

Graul a rendu le mot *upâdhi* au singulier et au pluriel par l'allemand *Modalitäten,* et il a conservé le même terme dans les distiques suivants, 11-13, où il s'agit de l'attribut grossier, de l'attribut subtil, de l'attribut causal.

10.

En vertu de ces divers attributs, des espèces, des noms et des états différents sont rapportés à l'Esprit,

Bestimmung, Bedingung). *Upâdhi* signifie donc «attribut propre, propriété déterminante.»

[1] Nous avons traduit ainsi la leçon : *tan-nâçâd-êkavad-bhavêt* (mss. W. A. O. Anth. et H.). D'après une autre leçon (mss. T. C. edd. B et Gr.) : *tan-nâçê kêvalo bhavêt,* on dirait de l'Esprit qu'il redevient «indépendant, indivisible.»

[2] Cette notion de l'illusion, sous le nom de *Mâyâ,* s'étant introduite assez tard, présume-t-on, dans le langage de l'école, on plaçait assez longtemps après Çañkara le commentateur qui s'en est servi pour interpréter plusieurs passages du poëme.

de même que des goûts différents et des couleurs différentes sont attribués à l'eau.

L'auteur veut expliquer comment on se méprend sur la nature de l'Esprit qui est enveloppé de diverses manières dans son union avec des corps. Par la puissance des *Upâdhis* ou attributs susnommés, des conditions différentes d'existence, sous le rapport de l'espèce ou de la race (*djâti*), du nom, du rang (*âçrama*), sont placées en Brahma comme si elles lui étaient propres, et cela en vertu de l'illusion ou de la Mâyâ. Ainsi juge-t-on de l'eau : quoique étant sans saveur, ni couleur distincte par sa nature, elle se trouve douée de qualités diverses, piquante, amère, douce, acide sous le rapport du goût; rouge ou jaune, sous celui de la couleur. C'est ainsi que l'eau devient multiforme, tandis qu'en elle-même elle est une.

11.

Le corps formé de la réunion des éléments, au nombre de cinq, produit par l'effet de l'action [1], est dit le siége de la perception des plaisirs et des peines.

Dans cette stance, l'auteur a voulu définir l'attribut grossier, *sthûla*, qui est au nombre des trois *upâdhis* ou attributs engendrés par l'ignorance de la nature propre de l'Esprit.

Chacun des cinq éléments, air, vent, feu, eau, terre, étant partagé en deux, chaque moitié étant de nouveau divisée en quatre, il se fait entre ces subdivisions des unions particulières qui expliquent les phénomènes de la vie organique et leur rapport avec le développement des facultés

[1] *Karma-sañchitam.* — La leçon *sañchatim*, dans l'Anthologie de Haeberlin, est tout à fait défectueuse. — Il est ici question implicitement de la conséquence des œuvres accomplies dans une vie antérieure.

mentales. La combinaison qui provient de ce partage par cinq (*pañcîkaraṇa*) est d'une subtilité remarquable, comme on peut le voir dans le tableau qu'a dressé le Dr Graul pour représenter l'action réciproque des produits de chaque élément[1].

Le *Bhâshya* finit dans les termes suivants : « Assemblage des grands éléments, la terre et les autres, partagés chacun en cinq, résultant d'actions antérieures; le corps grossier (*sthûla-çarîra*) est la demeure des sensations de plaisir et de peine, le siége des jouissances pour l'Esprit universel, *pratyag-âtmanaḥ*[2]. »

Ce dernier génitif a-t-il rapport à la part que les êtres intelligents attribuent à l'Esprit dans les sensations et les impressions dont ils ont conscience?

12.

Le corps subtil, qui n'est pas issu des cinq éléments (grossiers), mais qui est uni avec les cinq souffles (de vie), avec le *manas*, avec l'intelligence et les dix organes, est l'instrument de la perception sensible.

A la notion d'un second attribut, *upâdhi*, dit subtil, correspond celle du corps subtil, que le texte appelle *sûkshmâñgam*. Voici de quels éléments il est composé : les cinq souffles (*prâṇâs*), qui sont les cinq manifestations ou opérations du grand souffle (*mahâprâṇa*); le *manas*, qui est la faculté intérieure de compréhension; la *buddhi*, qui est l'intellect, avec la faculté essentielle de discernement; enfin, les

[1] *Biblioth. tamul.* I, notes sur l'*Atmabodha*, p. 179-181.

[2] Cette qualification de l'Esprit suprême signifie littéralement : « En arrière, venant après tout. » (Voir Benfey, *Glossar.* p. 203; Windischmann, *Sancara*, p. 100.)

dix sens, entre lesquels on distingue les sens de connaissance (*djñânéndriya*) et les sens d'action (*karméndriya*)[1].

Composé des éléments susdits, le corps subtil, *sûkshma-çarîra*, dit aussi *liñga çarira*, est l'instrument de la perception des sensations opposées de plaisir et de peine, dont le siége seulement est dans le corps grossier. Le corps subtil serait appelé aussi le *principe sensitif*, le principe et le signe de la vie dans les êtres animés. Le Dr Graul a fait la paraphrase de l'expression sanscrite dans les termes suivants : *Die fein materielle Körperform*, « la forme de corps d'une matière plutôt déliée et subtile. »

13.

L'ignorance, sans commencement (*anâdyavidyâ*), indéfinissable, est appelée *l'attribut causal :* mais ce qui diffère essentiellement de cette triplicité d'attributs, qu'on le reconnaisse pour l'Esprit (*âtmânam-avadhârayét*) !

Le troisième attribut, c'est l'attribut de cause (*kâraṇopadhi*), qui n'est autre que l'ignorance à laquelle on ne peut appliquer les notions d'être ou de non-être; il est ainsi nommé, parce qu'il est la raison des oppositions entre les deux attributs grossier et subtil, et la cause de l'un et de l'autre; au delà de ces trois *upâdhis*, que l'on cherche ce qui leur est étranger (*upâdhi-tritayâd anyam*), et l'on découvre l'Être ou Brahma.

Graul (p. 181) a cru devoir traduire le mot sanscrit *avidyâ*, ignorance, non-science, par le mot allemand *Unbewusstheit* « état de non-conscience » : c'est une interprétation qui

[1] Les organes de la connaissance sont : le tact, l'ouïe, la vue, le goût et l'odorat; les organes de l'action sont : l'appareil de la voix, les instruments du toucher et de la marche (mains et pieds), les organes excrétoires et les organes de la génération.

dépasse le sens propre du mot indien, mais qu'il serait aisé de justifier. Le commentaire tamoul a substitué *Mâyâ* au mot *avidyâ*, et a déclaré indéfinissable le premier nom, parce qu'il n'exprime ni l'être, ni le non-être (*sat* — *asat.*) (Voir sur ces mots la note de M. Goldstücker, citée plus haut dans le commentaire sur la stance 3.)

14.

En union avec les cinq *koças* ou enveloppes, le pur Esprit (*çuddhâtmâ*) subsiste comme [s'il avait assumé] la nature de l'une ou de l'autre, absolument de même que le cristal reflète la couleur bleue ou autre des diverses étoffes [que l'on en approche].

L'Esprit, qui reste toujours le même, semble revêtir la nature de tel ou tel objet, suivant l'enveloppe sous laquelle il apparaît. Il y a cinq places ou régions qui sont dites à cet égard les *koças*, enveloppes ou fourreaux de l'*âtman*. En suite de son union avec ces *koças*, par une vaine identification avec eux, l'Esprit, toujours pur, apparaît comme s'il participait à leur nature; mais au fond il ne leur est pas subordonné.

Or, l'école Védânta a distingué cinq *koças* ou régions où s'accomplissent les opérations de la vie organique et de la vie intellectuelle [1]. Elle en a donné dans plus d'un traité des définitions qui servent à éclaircir la courte glose de cette stance [2]. Le premier des *koças* est appelé *annamaya*, comme région de la nutrition; le second, *prâṇamaya*, comme région

[1] Mémoire de Colebrooke sur le Védânta, *Misc. Essays*, vol. I, p. 372-373; trad. de Pauthier, p. 200-201; *Sanskrit Wœrterbuch*, B. II, col. 452, s. v. où sont cités les passages des livres de l'école.

[2] Voir le *Védânta-Sâra*, traduit par Windischmann, l. c. p. 1780 sq. et le *Pañchadaçaprakaraṇa*, traduit du tamoul par Graul (VI, chap. III; *Biblioth. tamul.* I, p. 159 et suiv.).

de la vie ou du souffle vital; le troisième, *manomaya*, comme région de la conception mentale; le quatrième, *vidjñânamaya*, comme région de la connaissance supérieure; le cinquième, *ânandamaya*, comme région de la joie ou de l'extase. Le premier *koça* tient du premier attribut, le corps grossier; les trois suivants, du second attribut, le corps subtil; le cinquième, de l'attribut causal, *kâranopâdhi*. Ainsi place-t-on entre les fonctions inférieures de la nutrition et l'exercice des facultés intuitives la hiérarchie des phénomènes psychologiques que les Védantins ont expliqués par l'union de deux éléments distincts : le souffle vital ou la respiration nécessaire à tout être animé, la perception à laquelle concourt la *manas* ou sens intérieur, la conception scientifique qui est opérée par la *Buddhi* ou l'Intellect; les sens d'action participent au premier de ces phénomènes, les sens de connaissance aux deux autres.

L'Esprit n'adhère qu'en apparence, mais non en réalité, aux enveloppes sous lesquelles on croit le découvrir. Ainsi le cristal transparent montre-t-il toute espèce de reflets par son contact avec des objets d'une couleur bleue ou jaune; mais, en réalité, il n'en prend aucun; le morceau de cristal, à travers duquel les couleurs se reflètent, n'est ni imprégné, ni souillé par elles.

15.

Que l'on parvienne, par le battage de la spéculation, à dégager l'Esprit suprême[1], pur, des enveloppes auxquelles il est uni, celle du corps et les autres, de même que l'on sépare le grain de riz de sa cosse.

[1] *Âtmânam-antaram*. — Var. *ântaram* (C. Anth. B. H.). Au lieu de traduire *interne*, on prendrait le mot dans l'acception d'universel, répandu en tout, « The supreme soul. » (Colebrooke.) (Voir le Dictionnaire de Saint-Pétersbourg, s. v. t. I, p. 241.)

L'auteur recommande les efforts nécessaires à l'intelligence humaine pour discerner, suivant la philosophie, la vraie nature de l'Esprit, dégagé de tout lien externe. Quelle que soit l'explication de deux mots de cette stance[1], il n'y a pas de doute sur la figure qu'elle emploie pour représenter l'activité de la pensée qui dégage l'Esprit suprême de tout ce qui lui est étranger, afin d'en reconnaître l'omniprésence et aussi l'absolue indépendance; l'induction, *anumâna*, est un des procédés qu'elle applique pour parvenir à cette fin, pour discerner parfaitement ce qu'est l'Esprit séparé de toute enveloppe et considéré en dehors de tout attribut.

La comparaison tirée de la cosse du riz ou de celle de l'orge a été d'un emploi très-fréquent dans l'Inde, où la culture de ces plantes répond aux nécessités de la vie sous toutes les zones; l'auteur d'un drame philosophique termine ainsi la sentence qu'il avait mise dans la bouche d'un de ses personnages[2] : « Quel être raisonnable rejettera le riz aux grains blancs et beaux, parce qu'ils sont enveloppés dans de petites cosses? »

16.

L'Esprit (*âtman*), quoiqu'il pénètre continuellement en toutes choses, ne se manifeste pas en tous lieux; il se manifeste dans l'intelligence (*buddhi*),

[1] Qu'on lise *yuktyâvaghâtataḥ* (*yuktyâ* instrum.), ou avec Graul (p. 182) *yuktyavaghâtataḥ*, on obtient le même sens que ce savant a rendu dans sa version par les mots : « Durch das Dreschen des philosophischen Studiums. » *Yukti*, étude, application, comporte trois choses : l'audition, la méditation et la contemplation. (Voir ci-dessus, § V, la préface du commentateur tamoul.) C'est précisément au distique 15 que commence la partie du poëme relative au *çravaṇa*, ou à l'audition des Écritures.

[2] *Prabodhachandrodaya*, st. 23, p. 29, ed. Hermann Brockhaus (Bonnæ, 1835).

comme il y a réflexion de l'image sur une surface unie.

La question est de savoir si l'Esprit, pénétrant tout, n'est pas aperçu en tous lieux par tous. Or, l'Esprit, bien que pénétrant en tout, n'est pas aperçu au moyen des choses insensibles, objet de la perception externe; il se manifeste non pas en tous lieux, mais dans l'intelligence non troublée par des passions, — *rágâdibhir-aviddhâyâm buddhâu*, — de même que le reflet d'un corps est aperçu dans des objets polis, transparents, tels que des miroirs, et non ailleurs.

17.

L'Esprit doit être distingué du corps, des organes des sens, du sens intime (*manas*) et de l'intelligence (*buddhi*), qui sont d'une nature propre; qu'on le sache[1] contemplant sans cesse leurs opérations, de même qu'un roi [veille sur ses ministres].

L'Esprit est distinct des diverses natures appartenant en propre au corps, aux sens, au *manas*, à la *buddhi*, lesquelles sont perceptibles comme insensibles et comme sujettes à des transformations (*prakṛitibhyas djaṭapariṇâma-dṛiçêbhyas*), tandis qu'il existe pour la contemplation de leurs opérations, de même qu'un roi, dans sa capitale, ses ministres étant d'ailleurs en fonction, les regarde sans cesse lui-même pour être témoin de leurs actes. Ainsi doit-on considérer l'Esprit par rapport aux êtres corporels; il en est indépendant, mais il les surveille.

18.

Tandis que les organes des sens sont en action,

[1] On lit *vindyát* pour *vidyát* dans le ms. W, et dans l'édit. lithog. de Bombay.

l'Esprit paraît agissant aux seuls ignorants, comme la lune semble être en mouvement, tandis que les nuages courent [devant elle].

Que faut-il penser de l'action apparente de l'Esprit? Les organes des sens étant appliqués à leurs objets et entrés ainsi en action, l'Esprit est considéré comme agissant, par les êtres non-raisonnables, ceux qui sont privés de l'enseignement des maîtres et des livres (*avivékinâm guru-çâstrâdy-upadéçarahitânâm*), mais non par ceux qui perçoivent la vérité (*na tu tatra-dṛiçâm*). De même que des masses de nuages courent par la force du vent, la lune elle-même semble courir pour ceux qui la regardent, et cependant elle ne court pas.

19.

Ayant leur recours à la force vivante de l'Esprit (*âtma-chaitanyam*), le corps, les organes des sens, le *manas* et la *buddhi* accomplissent leurs fonctions respectives, comme les hommes poursuivent leurs affaires [à la lumière du soleil[1]].

S'étant réfugiés dans l'intelligence de l'Esprit dont la nature propre est la perpétuelle science, le corps, les sens, le sens intime et l'intelligence, se mouvant dans leurs fonctions, s'appliquent à leurs objets (*svavishayéshu svavyâpâréshu vyavaharanti.* T. C. W. H.), de même que les hommes doués de vie, se fiant à la lumière du soleil, se livrent à leurs travaux.

Chaitanya, c'est la haute science de l'Esprit qui est sa vie propre; le mot, dérivé de *chétana*, *chétanâ*, a les acceptions

[1] *Sûryâlokam.* (Var. O et W. *sûryâloké.*) Ce distique 19 manque dans le texte transcrit par Graul.

d'intelligence, conscience, âme[1]; mais il indique ici la vie suprême de l'Esprit.

20.

C'est par absence de discernement que l'on rapporte à l'Esprit pur, vivant et intelligent, les qualités ou les actes du corps et des organes des sens, comme on attribue la couleur bleue et d'autres propriétés au firmament[2].

L'auteur défend l'immuabilité de l'Esprit, malgré la diversité des états qu'il semble subir, en rapport avec la naissance, l'enfance, l'adolescence et tous les âges des êtres animés. Le souverain Esprit, existant, intelligent, sans souillure, subsiste dans son indépendance, dans son essence propre (*tâdâtmyêna*[3]); c'est vainement que l'on transporte, que l'on fait passer en lui les lois et les qualités, la bonté et les autres, qui appartiennent en propre au corps, aux sens, au *manas*, à la *buddhi*, ainsi que les actes, les opérations qui appartiennent aux sens d'action. Ces lois, ces qualités, ces opérations, ne sont pas plus inhérentes à l'Esprit que les couleurs à la voûte céleste.

21.

L'action et les autres facultés qui appartiennent à l'attribut du *manas* sont placées dans l'Esprit [uniquement] par ignorance, de même que l'on rap-

[1] Voir les passages des Traités védantiques, s. v. *Sanskrit Wærterbuch*, B. II, col. 1057.

[2] Deuxième hémistiche, *adhyasyanty-avivêkêna* — Ms. O. *adhyasyati*, ed. B. *adhyasyantê*, Anth. *adhyasyatê* (R. As, 4[e] cl. préfixe *adhi*).

[3] Voir le *Bâlabodhanî*, st. 7.

porte l'agitation des flots à la lune se réfléchissant dans l'eau.

Il s'agit de savoir si les facultés d'action, de jouissance, et d'autres encore, seraient déniées à l'Esprit. L'activité, la jouissance, etc. lois inhérentes à l'attribut du *manas* (*mânaso ya upâdhis-tasyaiva kartṛitvâdayo dharmâs*) ne sont placées dans l'*âtman* que par l'empire de l'ignorance. Ainsi tous les mouvements des ondes sont-ils erronément rapportés au disque de la lune se répercutant dans l'eau.

22.

La passion, le désir, le plaisir et la douleur, résident dans l'Intelligence, la *buddhi*, en tant que celle-ci existe réellement ; dans l'état de profond sommeil, alors qu'elle cesse d'être, ceux-là ne son plus; ils appartiennent donc à l'Intelligence, non à l'Esprit.

L'auteur, comme le *Bhâshya* l'a expressément constaté, a eu en vue la réfutation de l'école atomistique, qui regardait comme des lois, des qualités constitutives de l'Esprit (*âtma-dharmân manyanté*) les affections contraires : amour, désir, plaisir et peine : ce sont les *Vaiçéshikas* qu'il réfute (*tân-nirâkaroti*). Les affections susdites résident dans la *buddhi*, existant réellement (*buddhâu satyâm*) à l'état, soit de veille, soit de rêve; mais en cas de profond sommeil (*sushuptâu*), la *buddhi* cessant d'exister, la cause n'étant plus, ces affections cessent aussi. C'est donc une loi constitutive de l'Intelligence, non de l'Esprit.

23.

Comme la clarté est éminemment propre au so-

leil, la fraîcheur à l'eau, la chaleur au feu, de même, en suite de sa nature, l'Esprit est essentiellement vie, intelligence, béatitude, éternité, pureté.

La nature propre de l'Esprit, *svabhâvaḥ*, son mode d'existence, sa forme, *svarûpam*, ou plutôt sa nature, est exprimée ici dans un composé finissant par le nom abstrait *nirmalatâ*, mais réunissant les noms philosophiques de l'Être suprême du Védânta : « Vivant par essence, intelligent, heureux, éternel et pur, » que la glose désigne par le terme de *pratyag-âtman*, « Esprit universel, » que nous avons eu l'occasion d'expliquer plus haut.

24.

La partie vivante et intelligente de l'Esprit (*âtman*), et l'activité de l'Intelligence (*buddhi*), sont choses distinctes; quand on les identifie par ignorance, on arrive à dire : « Je connais! »

Il n'est pas possible de prendre à la lettre l'expression partie ou particule, *añçaḥ*, quand il s'agit de l'Esprit; mais on veut donner une idée de ce qui le représente à l'homme : *âtmâbhâsa* « l'éclat, le rayonnement, l'apparition ou plutôt l'apparence[1]. » L'Esprit universel n'a d'union avec quoi que ce soit; par ignorance, uniquement, on le confondrait avec l'Intelligence, qui a son activité propre, mais inférieure, et alors on céderait à la personnalité jusqu'à dire : « Je connais! » — « Dans l'Esprit indépendant, universel, il n'y a aucun changement : telle est la pensée. »

Le commentaire tamoul a donné à cet endroit une explication qui n'est pas indigne d'attention après celle du *Bhâ-*

[1] Fr. Windischmann, *Sankara*, 94; *Vêdânta-Sâra*, Chrestom. de Benfey, p. 211, 215, 219; *Sanskrit Wœrterbuch*, s. v. *âbhâsa*, B. I, col. 665.

shya sanscrit[1]. « On objectera peut-être : si l'Esprit est complètement inactif, d'où vient que l'on ait coutume de dire : « Je connais ! » Un rayon de soleil se rencontre-t-il avec un miroir, il se produit du feu. De même l'ignorance se produit-elle quand on confond l'Esprit avec l'Intelligence, et c'est par suite de cette ignorance que l'on se sert de telles expressions : « Je sais ! » Si l'Esprit est au contraire vraiment distingué de l'activité de l'Intelligence, il n'y a plus d'objets existant hors de lui, et l'Esprit lui-même, se connaissant lui-même, demeure ainsi sans activité. »

25.

Il n'y a point de changement pour l'Esprit; il n'y a pas non plus de connaissance (*bodha*) pour l'Intelligence (la *buddhi*)[2] : l'âme (le *djîva*), connaissant toutes choses à l'excès, est sujette à l'illusion jusqu'à dire : « J'agis, je vois ! [3] »

Par sa nature, l'*âtman* est exempt de tout changement; la *buddhi* n'a jamais d'appréhension de la connaissance, en raison de son état d'inertie ou de stupidité (*buddhéḥ kadâcid-api bodha-çañkhaiva nâsti djaḍatvât*); c'est donc à l'âme individuelle, en qui se réfléchit la personnalité, et qui croit connaître toutes choses au plus haut degré (*atyartham*), qu'incombe l'égarement qui consiste à dire : « J'agis, je vois ! »

Cette stance, que M. Pauthier (p. 270, note 3) avait réputée très-obscure, a été l'objet d'une paraphrase insérée par M. Graul dans la version allemande du texte. En lisant dans le second hémistiche *sarva-malam*, il a traduit à la lettre :

[1] Graul, *loc. cit.* p. 184.

[2] *Na djâtv-iti*. Var. Graul, *na djâtv-api*.

[3] Nous lisons, avec la plupart des manuscrits, *kartâ drashṭéti*. Littér. « Je suis acteur, je suis spectateur ! » Var. W. A. et éd. B. *djñâtâ* « connaisseur. »

« Le *djîva*, connaissant tout [comme étant] souillure, » etc. c'est-à-dire ne connaissant rien que d'impur en ce qui lui appartient, soit facultés intellectuelles, soit organes des sens; mais il a élucidé dans une note (p. 184, 185) le sens qui ressort d'une autre leçon du passage: *sarvam-alam* (adv.) « beaucoup, outre mesure, » adopté par le commentateur tamoul. Voici la paraphrase qu'il en a tirée: « Suivant cette pensée qu'il est l'agent, qu'il est le voyant, le *djîva* (l'esprit de vie individuelle) est aveuglé au plus haut degré, prenant pour lui-même l'ensemble des facultés mentales et des sens[1]. »

26.

S'il prend pour lui-même l'âme individuelle (*djîva*)[2], comme on prend [par erreur] une corde pour un serpent, [l'Esprit] contracte une grande frayeur; mais dès qu'il vient à reconnaître: « Je ne suis pas l'âme (*djîva*), mais le souverain Esprit (*parâtmâ!*), » il est délivré de toute crainte.

D'après le *Bhâshya*[3], l'auteur parle ici des craintes que

[1] Afin de justifier cette paraphrase, M. Graul, sur l'autorité, il est vrai, du glossateur tamoul, a rapporté l'adverbe *alam* au verbe *muhyati;* mais c'est en forçant notablement le rapport des mots dans la syntaxe sanscrite, comme on en jugerait par la lecture du second hémistiche de la stance:

Djîvas-sarvam-alam djñâtvâ kartâ drashṭéti muhyati.

[2] Suivant la leçon: *âtmânam djîvam djñâtvâ* (edd. Gr. et Hall.). L'autre leçon, que donnent les manuscrits cités, ainsi que l'*Anthol.* et l'édit. de Bombay, *âtmânam djîvo djñâtvâ*, modifierait la traduction dans un sens moins satisfaisant: « L'âme se connaissant elle-même (comme l'Esprit), ainsi qu'on prend une corde pour un serpent, etc. » Taylor n'a pas non plus donné un sens net à ce distique et à sa glose (trad. de Pauthier, p. 270-271).

[3] Le commentateur tamoul entend également de l'Esprit le con-

l'Esprit lui-même pourrait éprouver, quand, dans un instant d'erreur, il lui arriverait de s'attribuer, d'usurper les lois qui ne lui appartiennent pas, des propriétés qui lui sont étrangères.

« De même que, dans l'obscurité, celui qui, ayant fait la fausse attribution (*adhyâropaṇam*[1]) d'un serpent à une corde immobile, ressentirait la peur avec saisissement, de même l'Esprit, transportant en lui-même le principe de vie (*djîvatvam âropya*), mais venant à reconnaître un second principe limité, se trouve plongé dans un grand océan de crainte et de douleur. »

L'auteur du *Bhâshya* poursuit cette étrange interprétation, en disant de l'Esprit : « Quand la science des *çâstras*, à la faveur des leçons d'un maître, vient à se former en lui, alors voyant de l'œil de la science qu'il est une seule et même chose avec l'Être indivisible, heureux, il redevient heureux, exempt de crainte et de douleur, sachant : « Je ne suis pas l'âme (*djîva*), mais le souverain Esprit ! »

27.

L'Esprit, à lui seul, fait apparaître les organes des sens, et, à leur tête, l'Intelligence, comme une lampe éclaire un vase et d'autres objets ; mais l'Esprit, qui est lui-même (*svâtmâ*), n'est pas éclairé par ces (choses) inertes.

Comment se fait-il que l'Esprit n'est ni aperçu, ni connu par les facultés intelligentes qui sont éminemment proches de lui ? Indépendant qu'il est (*kévala éva san*), l'Esprit illu-

tenu de cette stance, comme si tout à coup il s'appropriait une activité inférieure, convenant seulement aux forces intelligentes élémentaires, aux sens et à leurs organes. (Graul, *ibid.* p. 185.)

[1] Voir *Sanskrit Wœrt.* B. I, col. 160, avec citation de la même comparaison du serpent et de la corde dans le *Védânta-Sâra.*

mine la *buddhi*, le *manas*, l'*ahañkara*, et les autres facultés; mais il n'est pas illuminé par ces (choses) grossières.

Ainsi en est-il d'une lampe qui éclaire toute espèce d'objets, des vases et d'autres, mais qui n'est pas éclairée par ces objets qu'elle a rendus visibles.

28.

L'Esprit, dont la condition d'être est la connaissance, ne désire pas la connaissance d'un autre, au sujet de sa propre connaissance; de même qu'une lampe, brillant de son propre éclat, n'a pas besoin d'une autre lampe [pour être aperçue]. »

On se demande, puisque l'Esprit n'est pas éclairé par les facultés de l'Intelligence, etc. s'il n'a pas besoin d'une autre science pour qu'il se connaisse lui-même. Mais, vu que sa nature est la connaissance même, et que sa propre connaissance est permanente, il ne doit attendre aucune autre science pour se connaître lui-même (*tasyâtmano bodhâya djñânântarâpékshâ nâsti*); de même qu'en présence du rayonnement d'une lampe, on ne fait plus attention à la clarté d'une autre lampe.

Suivant la réflexion de Taylor (Pauthier, p. 271, note 3), cette stance glorifie l'Esprit comme ne relevant que de lui-même; sa propre connaissance ne dépend pas d'un autre être percevant, comme il en est pour l'existence de la matière inanimée; sans aucun secours étranger, l'Esprit discerne et comprend sa propre existence.

29.

Une fois qu'on a mis à part les *upâdhis* ou attributs, sans exception, en disant : « Cela n'est pas! cela n'est pas! » que l'on reconnaisse l'unité du sou-

verain Esprit et de l'âme (*djîvâtmaparamâtmanoḥ*) en vertu des grandes paroles.

Si l'Esprit ne peut être connu par la *buddhi* et les autres facultés, il faut alléguer un autre moyen pour parvenir à sa connaissance : ce moyen, quel est-il? Lorsque l'on a rejeté tous les attributs des choses passagères en ces termes[1] : « Il n'est pas ! il n'est pas ! » que l'on parvienne à discerner l'unité (l'identité) de Brahma et de l'Esprit, *Brahmâtmaikyam*, désignés l'un et l'autre par ces mots célèbres (*mahâvâkyais*) de l'Écriture : « Tu es lui ! cet Esprit est Brahma, je suis lui ! » (*Tat-tvam-asi* | *ayam-âtmâ Brahma tad-yo'ham*).

On découvre ici une des thèses fondamentales de l'école Védânta, l'affirmation de quelques dogmes philosophiques sur l'autorité de la révélation des Védas. Le commentaire sanscrit a interprété dans cette stance une des formules du panthéisme, sans rendre compte du terme *djîva*, l'âme, le principe vital, compris dans le long composé transcrit ci-dessus; cependant *djîva*, dans ce poëme et dans d'autres écrits védantiques, a l'acception d'âme individuelle, réflexion de l'Esprit universel dans chaque individu (comme on l'entendrait ci-dessus, stances 25 et 26).

Le commentaire tamoul est entré dans beaucoup de détails et de comparaisons, dont M. Graul a donné la substance dans une longue note de sa version allemande[2] (stance 29, p. 184).

30.

Tout ce qui tient au corps [doit être considéré]

[1] Ce qui revient à la négation du monde matériel et des êtres individuels.

[2] On remarquera dans cette version le soin qu'a pris l'auteur de conserver au mot *djîva* son sens conventionnel : « Erkenne man wohl die Einheit des (individuellen) Lebens und des (allgemeinen) höchsten Geistes u. s. w. »

comme le produit de l'ignorance; il est visible, il est périssable comme des bulles d'air [à la surface des eaux]; mais, en ce qui n'a pas de tels signes distinctifs, qu'on reconnaisse l'Être pur, disant de lui-même : « Je suis Brahma! »

Le glossateur, revenant à la comparaison de la stance 26, établit ce raisonnement : « De même qu'on ne connaît pas bien une corde tant qu'on n'a pas discerné en toute assurance qu'elle n'est pas un serpent, ainsi ne parvient-on à connaître l'Esprit qu'à l'absence des qualités distinctives de ce qui ne l'est pas. »

L'Esprit sera dépourvu des signes distinctifs convenant au corps et aux êtres inférieurs; il sera pur de toute souillure et exempt d'attributs (*nirupâdhikam*). Il sera reconnu comme identique à Brahma, éternel, unique, vivant, intelligent, heureux.

Çañkara va faire parler l'Esprit lui-même sur les signes de sa supériorité dans les stances qui vont suivre.

31.

En suite de ma différence d'avec le corps, je n'éprouve ni naissance, ni vieillesse, ni décrépitude, ni extinction, et, dénué d'organes des sens, je n'ai point d'attache à leurs objets, tels que le son! — [Ainsi parle l'esprit].

Quand on est parvenu à connaître l'Esprit par l'intelligence des textes révélés, on arrive à la science spéculative de l'Esprit, qui va être résumée en cinq çlokas. La première étape sur la route du salut est le *çravaṇa*, ou l'audition des Écritures; la seconde, c'est la méditation, *manana*[1], dans laquelle

[1] On renfermerait le *çravaṇa* dans les stances 15 à 30, et le *manana* dans les stances 31 à 35.

on comprend le langage de l'Esprit, comme le poète l'a ici voulu traduire.

En raison de sa différence d'avec la nature des corps grossiers, lourds et visibles, les divers accidents qui se produisent dans l'existence de ceux-ci n'atteignent aucunement l'Esprit. Sans aucun lien avec les organes des sens, l'Esprit n'a ni part ni attache aux jouissances que procurent les objets correspondant à ces organes, par exemple, le son pour l'ouïe.

32.

Privé que je suis du *manas* [1], je ne ressens pas la douleur, la passion, la haine, la crainte, ou d'autres affections : je suis, — ce qui est établi par le précepte de la révélation (la *çruti*), — sans souffle, sans *manas*, absolument pur.

33.

De (Brahma) sont nés le souffle de vie (*prâṇa*), le *manas*, tous les organes des sens, l'air, le vent, la lumière, l'eau, la terre nourricière de tout ce qui existe.

Ce çloka, que quelques manuscrits comprennent dans le texte de l'*Atmabodha* (O. W. T. C.), manque dans les éditions de Graul et de Hæberlin; il est cité dans la glose du distique 32 dans l'édition de M. Hall, et il figure sans commentaire dans l'édition lithographiée de Bombay. On peut douter qu'il appartienne au poëme de Çañkara, dans lequel il aurait passé comme citation marginale.

[1] *Manas* a ici un autre sens que le sens philosophique de faculté mentale ou de puissance de conception; c'est le sentiment, dans une haute acception : *Gemüth*, comme Graul l'a traduit en cet endroit.

34.

Je suis sans qualité, sans activité, éternel, sans volition, sans souillure, sans changement, sans forme, libéré à jamais, parfaitement pur.

L'auteur du *Bhâshya* déclare que Çañkara a éclairci le sens, sur l'autorité des anciens maîtres, dans ce çloka : *nirguṇo*, etc. et dans les deux suivants.

L'Esprit se dit lui-même sans qualités, distinct qu'il est de là *buddhi* et des autres facultés résultant des attributs; sans activité, exempt de travail et d'autres actes; éternel, sans crainte d'extinction; sans volition en l'absence de toute résolution ou détermination; sans mixture[1], faute de la moindre attache à ce qui n'est pas lui; sans changement en l'absence du mouvement propre aux corps dans l'espace; sans forme, non susceptible de divisibilité; à jamais libéré, exempt de tout lien; pur, aucunement exposé aux souillures et aux fautes produites par l'ignorance.

35.

Je suis comme l'éther, pénétrant toutes choses au dehors et au dedans[2]; je suis indéfectible, toujours le même en tout, pur[3], impassible, immaculé, immuable.

L'Esprit poursuit les définitions qu'il donne de ses qualités éminentes, opposées à celles des êtres auxquels la raison

[1] *Nirañdjana*, terme védantique qu'on trouve par exemple dans la *Bâlabodhanî*, st. 22. (*Sanskrit Wœrt.* B. IV, col. 172.)

[2] *Sarva bahirantargataḥ*. Qu'on lise *sarvam* au lieu de *sarva* (avec Graul et l'éd. B.), le composé conserve le même sens.

[3] Graul a lu, au lieu de *çuddho*, *siddho* «parfait, achevé.»

du vulgaire voudrait le comparer. Il est présent partout, pénétrant tout ce qui est né visible, sans chute ni déchéance, subsistant le même constamment en tous les objets, même opposés de nature (*vishamêshv-api*), exempt de toute souillure, libre de tout attachement à des corps (*dêhâdi-sañga-rahitaḥ*), pur de toute tache, telle que l'illusion (*mâyâmalâdirahitaḥ*), immuable (*achala*), sans aucune atteinte à sa qualité d'être complet ou parfait (*pûrṇasyachalanâbhâvât*).

36.

Celui qui est éternel, pur, libre, un, entièrement heureux, sans dualité, véritable existence, science, infini, le suprême Brahma, je le suis.

Le *Bhâshya* n'a donné d'éclaircissements que sur un petit nombre des qualificatifs que s'attribue l'Esprit dans cette stance. Il n'explique pas *akhaṇḍânandam*, signifiant « félicité sans partage; » mais il interprète *advayam* par les mots : *dvitîyâbhâvât*, « sans second, sans égal. » Une formule, tirée des livres de la Révélation védique, est employée en abrégé quand l'Atman s'affirme comme Brahma : *yat param brahmêti çrutyâ pratipâdyatê tat param brahmaivâham-asmîti svarûpatattvam kathitam.*

37.

Une telle conception : « Je suis Brahma lui-même ! » incessamment entretenue, dissipe les hallucinations naissant de l'ignorance, de la même manière qu'un breuvage salutaire chasse les maladies.

L'auteur a complété ici ce qu'il avait dit, dans les stances précédentes, du *manana* ou de la méditation, comme moyen de connaître l'Esprit. Exercée longtemps et sans interruption de la manière susdite, en ce sens : « Je suis Brahma ! »

la méditation détruit complétement les agitations de la pensée (*vikshépân*), les hallucinations produites par l'ignorance[1], de même que le jus de plantes médicinales[2], administré un temps assez long, anéantit entièrement les maladies.

38.

Assis dans un lieu désert, exempt de passion, maître de ses sens, que l'homme se représente cet Esprit un, infini, sans porter ailleurs sa pensée.

La méditation solitaire est un des moyens de succès dans la recherche de Brahma; celui qui se soumettra à l'austère discipline des anciens ascètes sera dans la meilleure condition pour contempler directement et sans trouble l'Être infini, unique, indivisible. Le philosophe n'aura plus d'autre pensée, *ananyadhīḥ*, c'est-à-dire son intelligence aura une application constante au seul Brahma, mais à rien hors de lui.

39.

Considérant l'univers visible comme anéanti dans l'Esprit, que l'homme pur d'intelligence contemple continuellement l'Esprit un, comme il le ferait de l'éther lumineux.

Au temps de la méditation, l'effort du contemplatif doit tendre à détruire, pour les résoudre dans l'Esprit, tous les

[1] Dans une note sur cette stance (p. 187-188), M. Graul a placé une digression curieuse sur le sens du mot *vikshépa* et d'un autre mot du vocabulaire védantique, *âvaraṇa*, qui correspond au premier.

[2] *Rasâyanam* a le sens de potion prolongeant la vie, *elixir vitæ*; il est expliqué dans la glose par le seul mot *âushadham*, médicament tiré d'herbages.

êtres sensibles qui composent l'univers; il n'y parviendra pas sans avoir purifié sa conscience et son intelligence (*dhiyâ sudhîḥ* = *suddhântaḥkaraṇaḥ san çuddhayâ dhiyâ*). — Il est dans cette stance une expression surtout remarquable : *pravilâpya* (causatif), «opérant l'entière destruction» par la puissance de la méditation (*prakarshêṇa nâsayitvâ*).

40.

Connaissant la plus haute essence, il rejette tout ce que l'on distingue par le nom, par la forme ou autrement[1], et il demeure fermement uni avec l'Être, existant par soi, parfait, intelligent et heureux.

La glose donne au contemplatif, dont il est question dans cette stance et la précédente, la qualité de *muni*, solitaire, pénitent, anachorète, et explique *vid* (*vit*), dans le composé *paramârthavit*, par le mot *darçî*, «voyant clairement, ayant la vue de...»

41.

Il n'y a, dans le souverain Esprit[2], aucune distinction entre le percevant, la perception et l'objet perçu; en sa qualité d'Être un, intelligent et heureux, il brille de sa propre lumière.

Le commentateur se borne à opposer à la première thèse l'opinion du vulgaire : «Une telle distinction se manifeste, apparaît dans l'Esprit tel qu'il est conçu d'ordinaire,» *sa bhêdaḥ kalpitâtmany-êva bhâti.*

[1] *Nâma-rûpâdikam.* — Var. *rûpa-varṇâdikam.* (T. C. W. Anth. Gr.)

[2] D'après la leçon, *paré nâtmani.* — Var. *parâtmani na vidyaté.* (Anth.)

42.

Ainsi, lorsque s'est fait sans trêve le frottement de la méditation sur le bois de l'Esprit, la flamme qui en sort consume toute la matière combustible de l'ignorance.

Çañkara a défini la récompense acquise à celui qui a contemplé l'Esprit dans un état de détachement et de pureté; il a recours à une comparaison qui s'est présentée fréquemment à l'imagination des Hindous.

L'*Atman* ou l'Esprit est assimilé à l'*araṇi*, bois dur destiné au frottement[1]; un second araṇi, le *manas*, s'applique au premier. Le frottement de ces deux bois étant fait continuellement par l'exercice de la méditation, la connaissance de la vraie science, qui en sort à la manière d'une flamme, détruit complétement le bois combustible de l'ignorance (*sarvâdjñânendhanam*), c'est-à-dire l'ignorance jusqu'à sa racine (*mûlâdjñâna*), avec tout ce qui en provient. Alors l'aspirant à la délivrance est confirmé dans sa royauté, et il se trouve avoir accompli son devoir.

43.

Lorsque les ténèbres antérieures ont été dissipées par la connaissance[2], semblable [à la lumière] de l'aurore, alors l'Esprit lui-même se manifeste d'une manière éclatante comme le soleil.

[1] Le feu jaillit du frottement de deux baguettes, l'une de dessous, *adhara*, l'autre de dessus, *uttara*. — (Voir le Dictionnaire de Saint-Pétersbourg, s. v. t. 1, col. 404.)

[1] D'après la leçon : *pûrvasmin tamasi hṛitê* (ms. W). La plupart des manuscrits et des éditions portent : *pûrvam santamasê hṛitê*. — *N. B.* Les distiques 42 et 43 manquent dans le manuscrit C.

L'obscurité autrefois accumulée par l'ignorance ayant été tout à fait dissipée par la science de l'unité supérieure du principe vital (*djîva*) et du suprême Esprit, le suprême Esprit (*paramâtmâ*) se manifeste lui-même ouvertement et pleinement au dehors.

44.

L'Esprit, toujours accessible, devient comme inaccessible par suite de l'ignorance; celle-ci étant dissipée, il brille comme vraiment accessible (*prâptavat*), de même que des joyaux au cou [d'une personne qui les a oubliés].

L'Esprit est, par sa nature, éloigné des sens; mais il n'est pas inaccessible. Or, parfait en tout lieu, un et heureux par lui-même, l'Esprit est continuellement accessible, et il ne cesse de l'être que par suite de méprise ou d'erreur (*bhrântyâ*), en raison du pouvoir de l'ignorance. Une fois qu'est détruite l'ignorance qui l'avait voilé, après l'audition des paroles sacrées, il redevient accessible, *prâpta*, compréhensible, saisissable pour l'homme.

45.

L'Esprit de vie[1] est attribué par erreur à l'Être suprême ou Brahma, comme on attribue la forme d'un homme par méprise à un poteau; une fois qu'on a vu la véritable nature de l'Esprit de vie, celui-ci lui-même disparait.

[1] Le texte porte *djîvatâ*, nom abstrait, formé, de même que *djîvatvam* (*Bâlabodh.* st. 17), du substantif *djîva*, «le principe de vie, l'âme individuelle,» *Lebensseele* (Graul), l'âme vivante, comme l'a entendu Taylor (trad. de Pauthier, p. 273, infra). — *Sanskrit Wœrterbuch*, B. III, col. 114 et 116.

On ne peut confondre l'âme ou le *djîva* avec le grand Esprit; mais il ne faut pas s'inquiéter de distinguer en soi l'âme, principe de vie individuelle, en se contentant de se savoir identique à l'*Atman*, à Brahma lui-même. L'auteur a établi cette thèse à l'aide de la comparaison suivante :

Un poteau étant dressé dans l'obscurité, que l'on vienne à se dire : « C'est un homme! » on a peur par crainte des voleurs. Par une méprise tout à fait semblable, la qualité du *djîva*, de l'âme ou de l'Esprit de vie, est transportée dans Brahma. Mais, grâce à l'enseignement des Çâstras, la forme essentielle, l'existence particulière du *djîva* est bien discernée; l'ignorance antérieure étant reconnue, la notion même du *djîva* disparait, et il suffit à l'homme de savoir : « Je suis Brahma! »

46.

La science qui naît de la compréhension de l'Être ayant de soi son existence en réalité, détruit complétement l'ignorance qui fait dire, « Je suis! » ou « Cela est à moi! », de même que [la lumière du soleil dissipe] toute incertitude dans les régions du ciel[1].

Anubhava, c'est la compréhension conforme à l'expérience, troisième terme de la doctrine du salut; tandis que le premier, *çruti*, représente la tradition sacrée, et que le second, *yukti*, répond au travail de l'esprit philosophique, ce troisième, dit *anubhava*, figure l'intelligence réfléchie d'une haute vérité[2].

[1] *Digbhramâdivat*. — Var. W. B. *digbhramam-yathâ*. — La glose explique l'ellipse dans ce passage par les mots : *bhânudarçanât*, « par la vue du soleil. »

[2] Voir la note de Graul sur ce distique (n° 45 de sa transcription), p. 190.

47.

Le Yoguî, possesseur d'un discernement parfait, contemple toutes choses comme subsistant[1] en lui-même[2], et ainsi, par l'œil de la science, il découvre que tout est l'Esprit un.

La vue de l'ensemble des choses visibles n'est acquise au sage que par la compréhension à laquelle il sait s'élever. Il s'est acquitté de son plus haut devoir quand il a vu que tout est l'Esprit unique.

48.

[Il sait que] tout ce monde mobile est l'Esprit, et que hors de l'Esprit il n'existe rien d'autre : comme diverses espèces de vases sont d'argile, ainsi voit-il que l'Esprit est toutes choses.

L'auteur veut dire comment le Yoguî voit sans distinction dans l'Esprit tout ce qui est aperçu dans le monde visible avec le caractère de la diversité. Tout ce monde est l'Esprit, en suite de sa production par l'Esprit; en fait, il n'existe rien d'autre que l'Esprit. Il en est ainsi des vases, des plats

[1] *Svâtmany-évâkhilam sthitam.* — Var. *évâkhilam djagat* (Anth. éd. Hall.), ce qu'on traduirait : « considère en lui-même le monde entier. »

[2] Le *Bhâshya* n'éclaircit pas suffisamment les mots *svâtmani*. On défendrait aisément le sens littéral, « en lui-même (*in se ipso*), » dans un système idéaliste tel que le Vêdânta; mais on entendrait également bien l'expression de l'*âtman :* « dans l'Esprit ayant sa vie propre, étant de soi, » comme il y a lieu de le faire au distique suivant (*svâtmânam*).

et d'autres ustensiles qui sont faits d'argile; en toutes les choses de ce genre, il n'y a rien qu'argile[1].

49.

Celui qui, délivré de son vivant (*djîvan-mukta*), connaît cela, rejette les qualités des attributs antérieurs : il devient[2] [Brahma] en raison de la nature essentielle de l'Être existant, intelligent et heureux, comme il en est de la chrysalide devenant une abeille.

L'état de *djîvan-mukti*, c'est la libération de l'être encore vivant (djîvat)[3]. Une fois instruit des vérités ci-dessus énoncées, le *djîvan-mukta* rejette les qualités, la bonté et les autres, relatives aux attributs (*upâdhis*) : corps, *manas*, intelligence, etc. conçus par ignorance. Il devient participant de la nature constitutive de Brahma, à la manière du petit insecte qui se change en abeille.

50.

Après avoir traversé l'Océan de l'illusion, après avoir détruit en lui les génies malfaisants de la pas-

[1] La comparaison indienne tend à prouver qu'il n'y a qu'une seule matière et que la différence entre les objets est dans la forme. L'argile est la cause matérielle; les vases sont des œuvres façonnées : de même, dirait-on, Brahma est la cause matérielle du monde; et il ne diffère que sous le rapport de la modalité du monde tiré et formé de lui. (V. Graul, note, p. 190.)

[2] *Saccidânanda-rûpatvâd-bhaved* (mss. O, C, et Hall.) — Autre leçon, *bhadjet*, R. *bhadj* (W. Anth.), ou *bhédjé* (Graul) « Il entre mieux avec, il participe à..... » — *Rûpatvât*. Var. *dharmatvât* (A. C. et Gr.), loi, propriété constitutive.

[3] Colebrooke, *Misc. Essays*, I, 369, 376. — *Sanskrit Wœrterbuch*, B. III, col. 119.

sion, de la haine et des autres vices, le Yoguî brille intimement recueilli dans la tranquillité et trouvant sa joie dans l'Esprit.

Toute cette stance est une allégorie tirée de l'histoire épique et populaire de Râma. Sîtâ symbolise la *çânti* ou la tranquillité d'âme : la ville d'Ayodhyâ, l'« invincible, » où Râma règne glorieusement, symbolise l'Esprit inaccessible dans lequel le libéré de son vivant trouve une parfaite jouissance : allusions que les commentateurs indiens ont fait ressortir sans trop de subtilité.

L'illusion est comparée à l'Océan à cause de la difficulté d'en atteindre les rives. Après avoir traversé la mer de l'illusion sur l'esquif de la science, après avoir exterminé les Râkshasas, tels que des brigands s'opposant à la délivrance, c'est-à-dire, les passions violentes, la cupidité et la haine, etc. le Yoguî, pourvu de calme et de force, et mettant sa joie dans l'Atman ou l'Esprit, brille d'un grand éclat comme s'il était sacré dans son royaume. « Ainsi le divin Râma, ayant traversé la mer, ayant battu Râvaṇa et les autres Râkshasas, puis ayant trouvé du repos auprès de Sîtâ, brille, s'épanouit, se dilate dans sa ville d'Ayodhyâ. »

51.

Renonçant à tout attachement à un bonheur extérieur et changeant, satisfait du bonheur de l'Esprit, le sage brille continuellement d'une clarté intérieure [1], semblable à la lampe mise à l'abri sous un verre.

[1] *Dîpavat çaçvat* (*dîpavac-chaçvat*), in æternum, perpetuo. — Voir (O. B.) *svastha*, se tenant assis. — *Svaccha*, pur, transparent. (W. en note *nirmalaḥ*.) — *Svacchad* (Anth.), se protégeant lui-même.

L'auteur oppose au bonheur qui proviendrait de l'abandon aux jouissances passagères que procurent les choses externes et sensibles, le contentement qui a sa source dans la contemplation de l'Atman; il suffit au Yogui d'avoir pleine conscience de ce bonheur; il brille intérieurement sans être connu par d'autres.

52.

Le Mouni, quoique soumis aux attributs [du corps], mais semblable à l'éther, n'étant pas souillé par leurs propriétés naturelles [1], doit, bien que sachant tout, se comporter comme un idiot et, détaché de toutes choses, passer comme le vent.

Subissant avec conscience les attributs de corporéité, le Mouni n'est pas souillé par leurs propriétés (*tad-dharmais*); il raisonne en ce sens : « Aucune souillure des actions ne vient jusqu'à moi! » Quoique sachant tout, il se comporte comme un insensé, comme un homme vulgaire (*prâkṛĭtavat*): exempt d'attache pour les objets des sens qu'il pourrait atteindre à sa guise, il passe au milieu d'eux comme le vent.

53.

Du moment où les attributs sont détruits, le Mouni entre immédiatement en celui qui pénètre partout (*vishṇâu*), comme l'eau dans l'eau, l'air dans l'air, le feu dans le feu.

La dissolution des *upâdhis* ou attributs étant consommée, toute activité venant à cesser, le Yogui entre incessamment, comme il est, en *vishṇu*, c'est-à-dire dans le souverain Brahma. Dans les trois stances suivantes, c'est Brahma dont

[1] *Alipto*. Gr. et Codd. — *Nirlipto*, Anth. et B. — *Na lipto*, H.

le poëte a voulu glorifier l'incommensurable grandeur sous le rapport de l'étendue, du lieu et du temps.

Il est question des attributs, *upâdhis*, dans cette stance et dans la précédente. On prendra le mot *upâdhi* dans les deux composés (*upâdhistha*, *upâdhivilayâd*) comme le nom collectif des trois *upâdhis* définis précédemment (st. 9-14). Graul a fait observer, en invoquant l'avis du commentaire tamoul (p. 191), que l'extinction finale des *upâdhis* doit s'entendre de l'attribut causal, aussi bien que de l'attribut grossier et de l'attribut subtil.

54.

La possession après laquelle il n'en est pas d'autre à souhaiter, la félicité au-dessus de laquelle il n'y a pas de plus grande félicité, la science au-dessus de laquelle il n'y a pas de plus haute science, — qu'on le sache, — c'est Brahma!

Comme le commentateur l'a reconnu, c'est par un signe affirmatif, « *taṭasthalakschaṇéna*[1], » que l'on peut parler de l'absolue perfection de Brahma. Les termes de possession (*lâbha*), de bonheur (*sukha*), de science (*djñâna*) n'ont donc ici qu'une valeur relative. Ainsi Çañkara a-t-il pu dire qu'il n'est pas de possession supérieure à celle de la présence et de la vue directe de Brahma (*sâkschâtkâra*), qu'il y a anéantissement des félicités secondaires en la félicité de Brahma, dont on jouit par la contemplation; qu'il n'y a pas de science supérieure à celle que procure la présence de Brahma, assurant la libération finale.

55.

L'objet de la vision après laquelle il n'y a plus de

[1] Sur cette acception, voir le Dictionnaire de Saint-Pétersbourg, s. v. B. III, col. 162.

vision désirable, l'existence en l'union de laquelle il n'y a plus de renaissance possible, la connaissance au delà de laquelle on n'en veut plus d'autre, — qu'on le sache, — c'est Brahma!

Après avoir vu Brahma, il n'y a plus rien d'autre à voir, en raison de la parfaite connaissance que l'on atteint de l'essence de l'âme individuelle (*purushârthasiddhatvât*). Après être entré en union avec Brahma, il n'y a plus d'existence nouvelle, de seconde naissance; quand on a reconnu l'essence propre de Brahma, il n'y a plus rien d'autre à connaître : tout le reste est vaine érudition (*vṛĭthâ pâṇḍityam*).

56.

L'Être remplissant tout dans les régions intermédiaires, supérieures et inférieures, vivant, intelligent, heureux, sans dualité, infini, éternel et un, — qu'on le sache, — c'est Brahma!

L'expression sanscrite pour désigner la région du milieu est *tiryag*, c'est-à-dire, l'espace en travers.

Brahma est appelé ici *pûrṇam*, rempli, complet, parfait en soi, comme il a été nommé plus haut (st. 40) *paripûrṇa;* aussi le représente-t-on s'étendant toujours, se répandant partout.

57.

Ce qui est désigné, dans les livres du Védânta, sous le mode d'existence rejetant tout ce qui n'est pas Lui, l'impérissable [1], l'incessamment heureux, l'un, — qu'on le sache, — c'est Brahma!

[1] *Lakshyatévyayam* (*avyayam*). — Var. *advayam*. Ms. O. et Anth. « sans dualité, indivisé. »

Brahma, veut dire l'auteur, d'après les écrits védantiques (*védântais*[1]), doit être connu par le mode d'existence repoussant ce qui n'est pas lui (*aṭaḍvyâvṛïttirûpéṇa*), ou « par le rejet du non-lui » (*a-tad-nirasanéna*).

58.

Admis à une portion de bonheur appartenant en propre à l'Être incessamment heureux, Brahmâ et les autres dieux[2] deviennent à divers degrés partiellement heureux.

Brahmâ, Indra et les autres dieux n'ont qu'un bonheur restreint. Quant à Brahma, par suite de son existence comportant une joie incessante, il est réputé avoir en partage le bonheur sans mesure, sans limite. Recevant une parcelle du bonheur de celui qui est un océan de bonheur, Brahmâ, Indra et les autres dieux deviennent heureux à leur tour, mais par une dispensation proportionnée et ascendante des biens qui assurent la félicité; les êtres en général recueillent une portion seulement du bonheur immense que Brahma possède sans partage.

Suivant une observation du commentateur tamoul (Graul, p. 192-193), Çankara a réfuté en cet endroit une objection de la foi populaire ainsi conçue : « Une félicité sans partage ni limites est attribuée à Brahmâ, à Vishṇu et à beaucoup d'autres dieux : les hommes qui prétendent arriver au bonheur de ces divinités n'ont qu'à accomplir l'*açvamédha* (le sacrifice du cheval) et d'autres grands sacrifices. »

[1] Prendrait-on ce pluriel *védântâs* dans le sens très-large d'écrits théologiques que le mot avait dans des temps de beaucoup antérieurs à Çañkara? (Voir le chap. 1er de l'Introduction.)

[2] Brahmâ serait ici l'énergie créatrice de Brahma; les autres dieux sont les divinités populaires du brahmanisme.

59.

Toutes choses se rattachent à Lui, toute activité dépend de Lui[1]; c'est pourquoi Brahma est répandu en tout, comme le beurre dans la masse du lait.

L'Esprit se manifeste par son attribut de suprême amour (*paraprémâspadatayâ*); plus les choses lui sont unies, plus elles ont de prix pour lui. La matière entière, qui n'est pas l'Esprit, est d'autant plus précieuse si elle lui est unie. La conduite même des hommes, étant de sa nature liée à l'Esprit, est plus précieuse encore. Donc, Brahma, qui pénètre tout, est digne d'amour au plus haut degré; il est l'objet du plus vif désir pour l'âme, comme le beurre peut l'être parmi les choses qui tombent sous les sens.

Le commentaire tamoul a formulé ici une réponse à l'objection suivante : « Puisque c'est un fait évident qu'il existe une grande propension vers les choses sensibles, comment peut-on dire que l'Esprit soit à un haut degré un objet du désir humain? » Il y répond en pressant davantage la comparaison du poëte, et il demande si l'on ne peut faire de l'Esprit l'objet du désir dans l'ordre moral, comme le beurre en est un dans l'ordre sensible. Pour juger l'usage d'un tel exemple, il ne faut pas oublier que le beurre avait une importance capitale dans l'alimentation des Hindous, qui ne consommaient pas la chair des animaux, et que, dès les temps de la conquête, dans l'âge des Védas[2], il était une des matières essentielles des oblations aux divinités nationales. Un écrit védantique, en tamoul, publié et traduit par Graul,

[1] *Vyavahâras-tad-anvitaḥ.* — Var. Gr. *vyavahâraç-cid-anvitaḥ.* « Toute activité dépend de l'intelligent. »

[2] Voir le livre de M. Pictet sur les *Aryas primitifs*, t. II, 1862, p. 30 et suiv. et les hymnes du Rigvéda dans toutes les sections.

a pour titre[1], *Kaivalyanavanîta*, c'est-à-dire, « le beurre frais de la béatitude. »

60.

Ce qui n'est ni ténu, ni grossier, ni court, ni long[2], ni sujet à naître, ni périssable, ce qui est sans forme, sans qualités, sans couleur, sans nom, — qu'on le sache, — c'est Brahma!

Il n'est pas aisé de reconnaître l'Esprit pénétrant tout, vu l'impossibilité de le définir explicitement. Les termes qui sont ici employés sont des notes négatives, venant de la révélation; on en induit que l'Esprit brille par la nature de son essence (*Ananvasthûlam-iti çrutéh sattârûpéṇa bhâti*).

61.

Celui par la splendeur de qui brillent le soleil et les astres[3], mais qui n'est point éclairé par leurs clartés, celui par qui toutes choses sont illuminées, — qu'on le sache, — celui-là, c'est Brahma!

Çañkara décrit de nouveau en trois çlokas le sens de la science de Brahma. On le reconnaît à ces signes : il illumine par sa splendeur les corps célestes, le soleil et les astres;

[1] *Bibliotheca tamulica*, t. I, p. 3-90 (trad. allemande). *Ib.* t. II, p. 1-130 (trad. angl. en regard du texte). — Le traité a deux parties; la première, en 108 stances, s'occupe de la « définition de la pure essence; » la deuxième, en 185 stances, renferme les « éclaircissements des doutes. »

[2] *Ananv-asthûlam-ahrasvam-adîrgham.* — Var. *ata évâsthûla-sûkshmam-adîrgham* (ms. T.) « Ce qui n'est ni grossier, ni subtil, ni long. »

[3] *Bhâsyaté.* — Var. *bhâsaté* (C. et Gr.).

mais il n'en reçoit point de lumière. «En lui[1], devant lui, ne brillent ni le soleil, ni la lune et les étoiles, ni les éclairs. D'où vient cet Agni? Tout brille au reflet de son éclat; à ses splendeurs tout cet univers s'illumine!» On reconnaît pour Brahma celui par qui ce monde appelé à l'existence et renfermant tous les êtres, les éléments et les génies, reçoit la lumière.

Voici le principal passage dont le style accuse l'origine antique : *Kuto 'yam-Agnis-tam-éva bhântam-anubhâti sarvam tasya bhâsâ sarvam-idam vibhâtîti-çrutéḥ.*

62.

Pénétrant partout de lui-même, au dedans et au dehors[2], illuminant l'univers entier, Brahma brille au loin, comme un globe de fer rendu incandescent par la flamme.

63.

Brahma n'a pas de ressemblance avec le monde; il n'existe rien d'autre en réalité que Brahma; si quelque chose se produit en dehors de lui, ce n'est qu'une vaine apparence, comme le mirage[3] [qui figure l'eau] dans le désert.

[1] Ce passage du *Bhâshya* est quelque citation du Véda, comme en a jugé Taylor (Pauthier, p. 276, note).

[2] Leçon : *antargatam.* — Var. *antar-bahir* (ms. C, Anth. et Gr.). Voir ci-dessus, stance 35. — Même vers : *bhâsayann-akhilam;* var. Anth. *bhâsayen-nikhilam* (*bhâsayet*) : «il illumine l'univers.»

[3] *Marîtchikâ* (ou *Marîcikâ*), c'est l'apparition de l'eau par effet du mirage; on a donné à ce phénomène le nom de *Marîtchi*, un des dix sages créés par Brahma; mais ce nom a aussi l'acception de rayon lumineux.

Brahma est sans relation avec le monde; il est l'être existant véritablement. Aussi, quand on ne le considère que sous la forme du monde, ne le saisit-on pas. Que si Brahma est considéré en dehors de toute ressemblance avec le monde, mais en sa qualité de cause du monde, il est impossible de rien connaître autre que lui. C'est en vain qu'on croirait voir quelque chose hors de Brahma, comme on voit au loin cette eau du mirage qu'on appelle, dans l'Inde, « soif des gazelles, » *mṛĭga-trishṇâ.*

Les moralistes indiens se sont approprié des sentences tout à fait conformes aux vues des Védantins sur la puissance de la pensée qui élève l'homme, le pénitent au-dessus des Dévas; c'est ainsi qu'on lit dans Bhartrihari [1], à propos de la science de l'Être suprême : « Celui en qui réside la connaissance (*bodha*) considère comme des bottes de foin tous les groupes de Dévas, depuis Brahma et Indra jusqu'aux Marouts, car il a le pouvoir, par son imprécation, de rendre vaines toutes les splendeurs et toutes les forces, celles même qui régissent l'empire des trois mondes. »

64.

Tout ce qui est vu, tout ce qui est entendu, n'est pas différent de Brahma [2], et, par la connaissance de la vérité, ce Brahma est contemplé comme l'Être existant, intelligent, heureux, indivisé.

C'est en vain que l'on opposerait à Brahma, comme distinctes de lui, la vision, l'audition, la pensée et la parole : tout cela se confond avec lui, l'Être sans dualité.

[1] *Bhartriharis sententiæ, etc.* éd. P. Bohlen, liv. III, st. 41, p. 60. (Berolini, 1833.)

[2] Leçon : *Brahmaṇo 'nyan-na kiñcana.* — Var. Anth. *na vidyaté.* Gr. *na tad bhavét.*

65.

L'œil de la science contemple l'Être vivant, intelligent, heureux, pénétrant tout; mais l'œil de l'ignorance ne saurait le contempler, de même qu'un aveugle n'aperçoit point le soleil resplendissant.

Si Brahma, pénétrant tout, n'est pas saisissable par l'œil et par les autres sens, ni avec le secours des Dévas, ni par la pénitence, ni par d'autres actes [1], c'est que l'œil de l'ignorance ne saurait l'atteindre. Mais l'homme dont l'esprit est purifié par le secours de la science, et débarrassé de l'ignorance, voit Brahma en tout temps et en tout lieu.

66.

Le *Djîva*, ou l'âme, illuminé par la tradition sacrée et les autres moyens de connaissance [2], échauffé au feu de la science, débarrassé de toute souillure, brille lui-même avec l'éclat de l'or purifié par le feu.

Hautement éclairée par l'audition des Écritures, par la méditation et par d'autres exercices, consumée par le feu de la science, entièrement purifiée, l'âme est éclatante de beauté (*çobhaté*); elle est délivrée de la souillure de l'ignorance, qui est la racine de toute transformation du monde, elle brille elle-même individuellement (*svayam-êka samyak-*

[1] Le *Bhâshya* a conservé ici quelques fragments de textes védiques, mais avec de notables variantes d'un manuscrit à l'autre.

[2] D'après la leçon : *çravaṇâdi*. — Var. mss. O et A, *smaraṇâdi*, «le souvenir, la réminiscence.»

prakâçaté). De même l'or, échauffé par le feu, échangeant sa couleur et ses autres défauts, brille avec l'éclat propre à sa nature.

67.

L'Esprit (*Âtman*), qui est le soleil de la connaissance, se levant dans l'éther du cœur, chasse les ténèbres, pénètre tout, soutient tout; il brille, et tout est illuminé[1].

68.

Celui qui entreprend le pèlerinage de l'Esprit qui est de soi[2], pénétrant tout, sans considérer ni l'état du ciel, ni le pays, ni le temps[3], dissipant le froid et le chaud, assurant un perpétuel bonheur et exempt de toute souillure, celui-là, affranchi complétement des œuvres, devient omniscient, pénétrant tout et immortel.

La dernière stance est d'un haut intérêt, en ce qu'elle exprime la pensée intime des philosophes védantins sur les observances de la religion brahmanique dont ils s'étaient faits les défenseurs dans leurs livres. Le commentaire met en évidence l'esprit des conseils que des maîtres de l'école ont voulu inculquer à leurs disciples, en ajoutant au poëme cette stance, qui n'est peut-être pas de Çañkara lui-même, mais qui cependant se trouve dans tous les manuscrits. En voici la glose indienne.

[1] *Bhâti sarvam prakâçaté* (mss. W et T, éd. B, *Anth. Gr.* H). — Var. C, *sarvaprakâçavân*. — O, *yéna sarvam prakâçyaté*.

[2] *Yaḥ svâtma-tîrtham bhadjaté*. — « Das eigene Selbst. » Gr.

[3] *Digdéçaêkâlâdyanapékschya*. — Var. T, *Anth.* H, *anapéksha*.

La pratique du voyage aux *tîrthas* ou étangs sacrés, tels que le tirtha de *Prayâga*[1], doit-elle être observée par qui connaît l'Esprit, afin de détruire les péchés qui font obstacle à la science ? Il est dit à ce sujet que rien ne doit être pratiqué par celui qui se baigne dans l'étang sacré de l'Âtman.

Celui qui, renonçant à toute œuvre[2], et parvenant à l'état de *paramahañsa*, ascète du dernier degré, fréquente le tîrtha de l'Esprit, sachant tout en tout endroit, en vertu de la propre nature du souverain Esprit, devient immortel, c'est-à-dire absolument libéré.

Comment se fait le pèlerinage de l'Âtman ? Sans considération du ciel, du pays, du temps, il s'étend à tout, dissipant les souffrances qui naissent du froid ou du chaud, assurant le constant bonheur par l'obtention de la délivrance. On voit tout le contraire dans les autres tîrthas : c'est pourquoi rien ne reste à désirer à quiconque s'est baigné dans l'étang sacré de l'Esprit.

Ici finit le traité avec commentaire de l'Atmabodha, composé par le vénérable Çañkara âchârya, disciple respecté du vénérable Govinda Bhagavat, maître de l'ordre des mendiants et des ascètes sannyâsis du rang de *paramahañsa*.

[1] *Prayâga*, littér. « oblation, » est le nom de plusieurs lieux célèbres, dont le principal est au confluent du Gange et de la Yamunâ, la moderne Allahabad.

[2] Le texte désigne cet état par le mot *vinishkriya*, id. *nishkriya*, « n'accomplissant pas les cérémonies sacrées ». (Voir *Sanskrit Wœrt.* B. IV, col. 247.) Il s'agit de l'homme qui a renoncé à toute activité, qui ne cherche point son salut dans les cérémonies de la foi populaire et dans l'accomplissement de pratiques quelconques.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 8 DÉCEMBRE 1865.

La séance est ouverte à 8 heures par M. Reinaud, président.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu; la rédaction en est adoptée.

Est présenté et reçu membre de la Société :

M. le docteur Bozzi, médecin de la marine impériale ottomane à l'arsenal, à Constantinople.

Le secrétaire annonce au Conseil que le bail du local de la Société se terminant le 1er octobre 1866, il serait à propos de résilier le traité avec son agent M. Guillemot, pour être libre de traiter de nouveau avec lui selon les circonstances. M. Guillemot, présent à la séance, déclare qu'il n'y a pas de traité exprès, qu'il s'occupe à louer un nouveau local, et que dans deux mois il pourra s'entendre avec la Société, qui d'ailleurs aura, dans tous les cas, la jouissance du local encore pendant neuf mois. Il est donc convenu des deux côtés qu'on sera libre de traiter de nouveau, selon les circonstances et les convenances de chaque partie.

M. Mohl expose ensuite au Conseil que ses occupations lui rendent d'année en année plus difficile de remplir les fonctions de secrétaire et de membre de la Commission des fonds, dont la confiance de la Société l'a chargé depuis si longtemps, et qu'il offre à la Société sa démission. Il prie le Conseil de pourvoir provisoirement à son remplacement.

Il dit que ce n'est pas une résolution subite ou provoquée par un incident quelconque; qu'il a pensé à faire cette démarche depuis plusieurs années, comme plusieurs des membres présents le savent, et qu'il croit qu'il est dans l'intérêt de la Société que les changements inévitables dans le local, qui en entraîneront peut-être d'autres dans l'administration, soient préparés et exécutés par ceux qui seront appelés à faire les affaires de la Société; et que des occupations impérieuses l'empêchent de donner aux affaires de la Société le temps et les soins qu'il a pu leur donner autrefois et qu'elles réclament. Plusieurs membres s'élèvent contre cette demande, et prient le secrétaire de garder sa charge, et l'on convient, après une longue conversation, de demander à M. Mohl de garder, dans tous les cas, jusqu'à la séance prochaine, sa position, en se faisant suppléer provisoirement par des membres du Conseil qu'il proposerait. Le secrétaire, cédant au vœu du Conseil, prie M. Barbier de Meynard de le suppléer comme secrétaire, et M. Pauthier, comme membre de la Commission des fonds, jusqu'à la prochaine séance.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par la Société. *Verhandelingen van het bataviaasch Genootschap van Kunsten and Wetenschapen.* Vol. XXX. Batavia, 1863, in-4°, et vol. XXXI, 1864.

Par la même. *Notulen van de Algemeene en Bestuurs-Vergaderingen van het bataviaasch Genootschap.* Cah. 1-4. Batavia, 1864, in-8°.

Par la Société. *The Journal of the Royal Asiatic Society.* Nouvelle série, vol. I, part. 2. Londres, 1865.

Par la Société. *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.* Vol. XIX, cah. 3 et 4. Leipzig, 1865, in-8°.

Par l'auteur. *Die himjarische Kasideh*, herausgegeben und übersetzt von Alfred von Kremer. Leipzig, 1865, in-8°.

Par la Société. *Revue orientale*, par la Société d'ethnographie. Paris, 1865, in-8°.

Par la Société. *Bibliotheca indica.* Nouvelle série, n°[os] 70, 71 et 72. Calcutta, 1865, in-8°.

Par la Société. *Proceedings of the Royal Geographical Society.* Vol. IX, cah. 3, 4 et 5. Londres, 1865, in-8°.

Par M. le prince Boncompagni. *Passages relatifs à des sommations de séries de cubes,* extraits de trois manuscrits arabes de la Bibliothèque impériale de Paris, par F. Woepcke. Rome, 1864, in-4°.

Globus coelestis arabicus qui Dresdæ in regio Museo mathematico asservatur, par M. Charles Schier. Leipzig, 1865, grand in-8°; 71 pages.

On sait que les Arabes, au moyen âge, lorsque les sciences eurent pénétré chez eux, firent dresser à leur usage des globes de métal destinés à leur donner une idée exacte des constellations et des principales étoiles. Celui-ci est conservé dans le musée de Dresde, et paraît avoir été construit en Perse, dans la dernière moitié du xiii[e] siècle, par un savant de l'école du célèbre Nassyr Eddin de Tho'rous. Déjà il avait fixé l'attention de Beigel de Dresde et de M. Ideler de Berlin. M. Schier l'a soumis à un nouvel examen, et, tout en s'aidant des travaux de ses devanciers, il est parvenu quelquefois à donner des explications plus précises.

Reinaud.

NÉCROLOGIE.

La Société asiatique vient de perdre un de ses membres les plus modestes et les plus bienveillants, et en même temps un des plus savants, M. Frédéric Soret, de Genève. M. Soret naquit en 1795, à Saint-Pétersbourg, où son père était peintre de l'impératrice Catherine. Il vint faire ses études à Genève, et s'y fit donner le titre de docteur. Ensuite il se rendit à Weimar, où il remplit les fonctions de précepteur du grand-duc. Weimar était alors un foyer pour les lettres et les arts, ce qui lui faisait donner le titre d'*Athènes* de l'Allemagne.

Soret s'y lia d'amitié avec le célèbre Gôthe, et quand il se fut retiré à Genève, il entretint une correspondance suivie avec le grand écrivain. Pendant son séjour en Allemagne, Soret se livra à des études très-variées, notamment à l'étude des langues orientales et à celle de la numismatique. Retiré à Genève, il choisit pour spécialité la numismatique orientale, appliquée à la chronologie, à la géographie et à l'histoire. Une fois fixé dans sa voie, il ouvrit des relations avec les savants de tous les pays qui avaient les mêmes goûts, acheta toutes les médailles orientales qui arrivaient à sa portée, et se mit en devoir de faire jouir le monde savant des fruits de son zèle et de son expérience. Il n'a pas composé d'ouvrage proprement dit. Quand il avait réuni des matériaux suffisants sur un point quelconque, il rédigeait, sous forme de lettre, un mémoire qu'il adressait à quelqu'un de ses amis. Le nombre de ces lettres s'élève à plus de vingt. La plupart ont paru dans la *Revue belge de numismatique*. Une de ces lettres m'est adressée. Au moment où Soret a quitté pour toujours la plume, il avait publié la première partie d'un nouveau traité de numismatique arabe, persane et turque. En effet le traité publié, en 1794, par Olaüs Tychsen, sous ce titre : *Introductio in rem numariam Muhammedanorum*, est devenu très-insuffisant Si ce traité est achevé, il est à désirer que la famille de Soret publie la partie inédite. Soret est mort le 18 décembre dernier. En 1862, ses amis, voulant perpétuer le souvenir des services qu'il a rendus à la science, firent frapper une médaille de bronze, portant d'un côté son effigie, et de l'autre l'inscription suivante : *Peritissimo artis numismaticae investigatori faventes amici.* Genevae, M. DCCC. LXII.

Reinaud.

AVIS.

On joint à ce cahier un carton destiné à remplacer les pages 545, 546, 551 et 552 du cahier de décembre 1865.

JOURNAL ASIATIQUE.

FÉVRIER-MARS 1866.

ESSAI
D'UNE HISTOIRE DE LA DYNASTIE DES SASSANIDES,
D'APRÈS LES RENSEIGNEMENTS FOURNIS PAR LES HISTORIENS ARMÉNIENS,

PAR M. K. PATKANIAN;

TRADUIT DU RUSSE

PAR M. ÉVARISTE PRUD'HOMME.

AVANT-PROPOS.

Le but du présent travail est de réunir, dans un cadre aussi complet que possible, tous les renseignements relatifs à l'histoire des Sassanides que les écrivains arméniens ont conservés à la postérité dans leurs annales. Dans ce but, nous avons lu d'un bout à l'autre, analysé, avec la plus grande attention, tous les historiens de l'Arménie, et extrait de leurs écrits tout ce qui, plus ou moins, correspondait à notre sujet. En terminant le brouillon de ce travail, nous arrivâmes à la conviction qu'avec le seul secours des renseignements fragmentaires conservés chez les Arméniens, il serait possible de composer un précis suffisamment complet de l'histoire externe de la Perse (la littérature, en Orient, touche très-rarement à la vie interne proprement dite d'un peuple), sup-

posé que les ouvrages des écrivains byzantins et orientaux fussent perdus pour la postérité.

Nous ne voulons pas dire par tout ceci que les renseignements transmis par les écrivains grecs et orientaux seraient absolument sans importance et deviendraient superflus en face des connaissances fournies par les monuments littéraires arméniens. Au contraire, nous pûmes, même assez tôt, nous convaincre de l'importance, pour l'histoire des Sassanides, des renseignements qui nous ont été conservés par les historiens grecs. Les relations fréquentes entre les deux monarchies, la contemporanéité de beaucoup d'historiens grecs et romains des événements qu'ils racontent, la part prise par plusieurs d'entre eux aux guerres contre les Perses (Ammien Marcellin, Procope), et enfin le degré de civilisation des Grecs, sont pour nous une garantie suffisante de l'importance et de l'exactitude des renseignements transmis par les Grecs. Ceci, dans notre pensée, s'applique aux meilleurs d'entre eux, tels que Agathias, Théophylacte Simocatta, Procope et autres.

D'un autre côté, nous ne pouvons pas dédaigner les renseignements fournis sur cette époque par les écrivains orientaux. Par tout ce qui nous en est parvenu, soit en traductions, soit en extraits, en langues européennes, nous avons pu remarquer facilement que les écrivains orientaux, quoique ayant écrit plusieurs siècles après que l'empire des Sassanides avait cessé d'exister, se sont servis de sources contemporaines qui ne sont pas parvenues jusqu'à nous. Dans les notes dont nous avons accompagné nos traductions de trois écrivains arméniens[1], nous avons eu plusieurs fois l'occasion de noter tels passages où les historiens arméniens ont raconté certain fait de la même façon exactement que des écrivains orientaux qui vécurent plusieurs siècles après eux. La

[1] *Histoire des Aghouans*, par Moyse de Kaghankatouts. Saint-Pétersbourg, 1861.

Histoire des khalifes, par Ghévont vardapet. Saint-Pétersbourg, 1862.

Histoire d'Héraclius, par Sépéos, évêque. Saint-Pétersbourg, 1863.

distance relative des lieux pour les premiers (les Grecs), la distance des temps pour les autres (les écrivains orientaux), ont fait que, dans l'histoire des Sassanides, il se rencontre des lacunes qu'il est difficile de combler avec les sources existant actuellement. Malgré les progrès considérables accomplis par la numismatique perse dans ces derniers temps, il n'a pas été possible de fixer d'une manière digne de foi la chronologie de beaucoup de faits, et nous sommes réduits, à cet égard, à nous en tenir purement aux données et aux documents de l'histoire.

Tel étant l'état des connaissances sur le terrain de l'histoire perse, à l'époque des Sassanides, l'apparition d'un travail dans lequel se trouve réunie en un corps une masse de renseignements sur cette matière puisés à des sources peu accessibles jusqu'à ce jour aux Européens, ou qui ont peu attiré leur attention, vient tout à fait à point. Ces sources, ainsi que nous l'avons dit plus haut, sont les historiens arméniens [1].

Appartenant, par la conformation de leur langue et par la race, à la grande famille iranienne, les Arméniens, quoique ayant perdu depuis longtemps déjà tout souvenir de parenté avec les Perses, ont cependant conservé dans leur propre langue nombre d'éléments qui, étudiés à fond et avec intelligence, peuvent conduire à de curieuses découvertes dans le domaine de la vie de l'ancienne Perse. Par suite de

[1] Nous croyons à propos de citer ici les paroles de l'un des hommes qui connaissent le mieux la numismatique perse, M. Dorn : «In der Pehlewy-Münzkunde bleibt noch viel, sehr viel zu thun übrig. Das Feld derselben bietet theilweise aus Mangel an den nöthigen Hülfsmitteln nur wenig Aussicht zu einer durchgängig erfolgreichen Bearbeitung und noch manches Unkraut muss entfernt werden, ehe es als gänzlich urbares bezeichnet werden kann. Ich zweifle sogar, dass solches eher geschehen könne, als bis wir auch eine vollständige aus den morgenländischen (persischen, arabischen, *armenischen*, u. s. w.) und griechischen, namentlich byzantinischen und römischen Schriftstellern zusammengestellte ausführliche Geschichte und Geographie des ehemaligen Sassaniden-Reichs besitzen. Richter's Arbeit war in ihrer Zeit eine sehr verdienstliche, jetzt genügt sie nicht mehr.» (*Mélanges asiatiques*, t. III, p. 458.)

la position géographique de leur pays, les Arméniens vivaient dans le voisinage le plus étroit avec les Perses, et, dans le cours de leur histoire, aux temps des premiers Achéménides, ils lièrent, bon gré mal gré, leur destinée à la fortune des Perses. Leurs relations constantes, on peut dire journalières, avec les Perses, à l'époque de leur indépendance, le séjour ininterrompu en Perse de troupes arméniennes et leur mélange avec celles du pays, la résidence de dignitaires et le cantonnement d'armées perses dans l'intérieur de l'Arménie, à l'époque de sa soumission à la Perse, en un mot, la présence continue de la vie et de la civilisation perses, tout cela donnait aux Arméniens la possibilité de connaître les Perses sous les rapports politique et moral, beaucoup mieux que ne pouvaient le faire d'autres peuples.

Les Arméniens nous ont conservé peu de renseignements sur les époques reculées de l'histoire de Perse, pour cette raison bien simple qu'il n'apparut de littérature écrite nationale proprement dite chez les Arméniens qu'assez tard, c'est-à-dire au commencement du IVe siècle, et que, sur tout ce qui a précédé, les notices sont très-pauvres. Quant à l'existence de certains monuments littéraires antérieurs à cette époque, il n'est pas possible d'en douter. Sans parler de l'assertion formelle des écrivains arméniens anciens relative à l'existence d'une littérature en Arménie avant Jésus-Christ, ce fait est démontré par les inscriptions cunéiformes trouvées en divers lieux de l'Arménie. Il n'y a pas longtemps encore que M. Kaestner a découvert des inscriptions de ce genre sur l'Arpa-tchaï. Malheureusement on n'a point encore trouvé la clef pour les lire.

Du jour où les Arméniens, en embrassant la foi chrétienne, introduisirent chez eux l'art général d'écrire et de lire; quand, par la découverte simultanée de l'alphabet, la langue arménienne se fut enrichie en peu de temps de productions nombreuses et de haute valeur, de ce jour-là les Arméniens dirigèrent leur esprit sur l'étude de leur passé, et, à partir de ce moment, les historiens arméniens n'ont

pas cessé de se succéder jusqu'à la fin du siècle dernier. L'objet constant de leur activité est leur infortunée patrie, et, comme depuis le IV[e] siècle jusqu'à l'invasion des Arabes, l'Arménie demeura courbée sous le joug pesant des Perses, on comprend qu'en même temps qu'ils décrivaient les destinées de leur patrie ils touchaient continuellement à ce qui s'accomplissait simultanément en Perse. De cette façon, si l'on excepte les quatre-vingt-trois premières années écoulées avant que les Arméniens adoptassent la religion chrétienne, toute la portion restante de l'histoire des Sassanides a été conservée en entier dans les fragments divers des historiens arméniens.

Outre les faits relatifs à l'histoire extérieure de la Perse proprement dite, les historiens arméniens ont conservé une multitude de renseignements touchant la religion de Zoroastre, et ces renseignements sont à tel point complets et fidèles que nous ne rencontrons rien de semblable dans les autres écrivains sur la doctrine des mages, à l'époque des Sassanides. Ce chapitre a attiré, il y a longtemps déjà, l'attention de savants européens, et fait le sujet de plusieurs articles de journaux et de monographies.

Au milieu du V[e] siècle, quand l'Arménie, après avoir perdu son indépendance, tomba sous le joug des Perses, Yzdigerd, par suite de combinaisons politiques accompagnées peut-être d'autres motifs, publia un édit par lequel les Arméniens étaient contraints d'abandonner la religion chrétienne et d'embrasser la doctrine de Zoroastre. Cet édit renferme en traits courts, mais complets, toute la doctrine de Zoroastre. Élisée, qui écrivait à cette époque, l'a conservé dans son histoire. Saint-Martin a donné une traduction de ce fragment dans les notes et éclaircissements du tome II de ses *Mémoires sur l'Arménie*, p. 472-478.

Un autre contemporain de cette époque, Eznik, à la suite d'une exposition complète de la doctrine de Zoroastre, a écrit une réfutation de tous les points de cette religion. L'œuvre d'Eznik a obtenu plusieurs éditions et a été traduite

en français. Elle a fait l'objet de travaux de quelques savants, tels que : Le Vaillant de Florival, *Réfutation des différentes sectes*, par le docteur Eznig; Paris, 1853; Armand de Wickering, *Eznig de Gogh'phe, évêque de Pakrévant, auteur arménien du v^e siècle, et son traducteur français*, dans la *Revue de l'Orient*, t. V, p. 253-262. Tout ce qui se rapporte à la doctrine de Manès et des Perses a été traduit par M. Neumann dans la *Zeitschrift für die historische Theologie*, et par Windischmann dans les *Bayerische Annalen*, V, 23 janvier 1834. Voir également *Hermes*, t. XXXIII, p. 201; M. Ezoff, *De la doctrine des anciens mages*. Saint-Pétersbourg, 1858.

Dans notre mémoire, nous ne nous sommes point arrêté à la religion des Perses, par la raison que ce sujet est déjà suffisamment connu des savants européens par un bon nombre d'extraits et de traductions.

Passant à ceux des historiens arméniens avec les récits desquels nous avons composé le présent Essai, malgré les altérations considérables qu'ils ont subies postérieurement de la part des copistes, nous voyons qu'en général ils sont plus véridiques que la plupart des écrivains orientaux, sans en excepter les Grecs. L'élément fabuleux n'a point accès chez eux, à l'exception des miracles opérés par la foi ou les saints. Quelque vif que soit leur attachement à leur patrie, à leur nationalité, à leurs usages, les écrivains arméniens n'hésitent pas à accuser leurs nationaux et à rendre justice aux autres, quand ceux-ci, dans leur opinion, la méritent; ils ne taisent pas les défaites ni les malheurs de leurs compatriotes, et, en même temps, ils n'amoindrissent pas la gloire d'autrui, pourvu toutefois que les sources auxquelles ils ont puisé n'aient pas été altérées avant eux. En général, il faut remarquer qu'ils ont procédé à la composition de leurs annales avec une certaine circonspection religieuse; ils ne se permettaient pas d'expliquer un fait transmis à eux-mêmes d'une façon laconique, et, à la fin de leur travail, ils adressaient à leurs lecteurs l'humble prière de ne point altérer leur œuvre, de n'y rien changer; quant aux copistes qui, volontairement

ou par manque d'attention, y introduiraient leurs propres interprétations et des interpolations, ils les chargeaient de malédictions. Nous donnerons ici une notice sommaire de tous les historiens arméniens chez lesquels se rencontrent des allusions quelconques relatives à des événements et à des personnages de l'histoire des Sassanides.

1. Le premier, par ordre de date, des historiens arméniens, est Agathange, lequel a écrit, au commencement du IVe siècle, une *Histoire de Trdat et de la conversion de l'Arménie à la foi chrétienne.* Son ouvrage embrasse la période écoulée de 226 à 330 après Jésus-Christ. Le texte arménien d'Agathange a été publié à Constantinople dans les années 1709 et 1824; à Venise, en 1835 et 1862. Le texte grec, accompagné d'une traduction latine, a été imprimé par les Bollandistes dans les *Acta sanctorum,* septembre 30, t. VIII. Une traduction italienne par Tommaseo a été publiée à Venise, en 1843, in-8°.

2. Faustus de Byzance, dans son *Histoire d'Arménie,* décrit les temps écoulés entre 315 et 390 de Jésus-Christ. Il est probable qu'il exista anciennement une traduction grecque de cette histoire, ainsi que l'apprend Procope. Cette histoire a été publiée à Venise, en 1832.

3. Zénob, supérieur du monastère de Glak, auteur du IVe siècle également, a écrit une *Histoire de la propagation du christianisme en Arménie sous saint Grégoire.* Le texte en a été imprimé à Constantinople, en 1719; à Calcutta, en 1814; à Venise, en 1832[1].

4. Moyse de Khoren (Ve siècle) a écrit une Histoire d'Arménie depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'an 441 de l'ère chrétienne. Imprimée à Amsterdam en 1695, à Venise en 1752, 1827, 1842... cette histoire a été traduite en plusieurs langues européennes. Une traduction latine par les frères Whiston a paru à Londres, en 1736; une en russe par Hohannéssiants, à Pétersbourg, en 1804; une autre en

[1] J'en ai donné une traduction dans le *Journal asiatique,* cahier de novembre-décembre 1863. (*Note du traducteur.*)

italien par Tommaseo, à Venise, en 1841[1]. Dans la même année, il en a été publié une en français par Le Vaillant de Florival, à Paris. La meilleure de toutes, celle en russe, due à la plume de M. Emin, a été publiée à Moscou, en 1858. Voir aussi un article de M. Langlois, *Études sur les sources de l'Histoire d'Arménie de Moïse de Khoren*. Bulletin de l'Académie impériale des sciences, t. III, p. 531-583.

5. Korioun (vᵉ siècle), auteur d'une *Biographie de saint Mesrop, l'inventeur de l'alphabet arménien,* imprimée à Venise, en 1833. L'œuvre de Korioun a été traduite en allemand par le docteur Welte, et imprimée à Tübingen, en 1841.

6. Élisée (vᵉ siècle), *Histoire de la guerre religieuse des Arméniens contre les Perses,* lorsque ces derniers voulurent les convertir au culte du feu. Élisée était contemporain des événements qu'il raconte. Son livre a été publié plus de quinze fois. La plus ancienne édition est celle de Constantinople, en 1764. L'Histoire d'Élisée a été traduite en plusieurs langues européennes : en italien, par M. Cappelletti, Venise, 1841; en français, par Cabaradji, Paris, 1844; en russe, par M. Schanschéïeff, Tiflis, 1853; en anglais, par M. Neumann, Londres, 1830; en arménien vulgaire, Moscou, 1863.

7. Lazare de Pharp (vᵉ siècle), auteur d'une *Histoire d'Arménie de 388-485 de Jésus-Christ.* Le but que s'est proposé Lazare a été de composer une description à fond des guerres des Arméniens contre les Perses, depuis le règne d'Yzdi-

[1] La traduction italienne de Moyse de Khoren n'appartient point à Tommaseo, comme l'avance M. Patkanian, sur la foi d'un de ses devanciers, pas plus que la traduction d'Agathange : elles sont l'une et l'autre de la main même des Mkhitharistes. Tommaseo était complétement étranger à la langue arménienne, mais, en revanche, il possédait une connaissance profonde de sa langue maternelle et l'écrivait avec une élégance et une pureté rares. C'est à ce titre que les Mkhitharistes s'adressèrent à lui, pour corriger ce qu'il pouvait y avoir à désirer dans leur traduction au point de vue de la grammaire italienne, de la propriété des termes et du choix des expressions. (*Note du traducteur.*)

gerd II jusqu'à l'avénement de Palasch. Publiée à Venise, en 1793 et en 1807. Des extraits considérables ont été insérés par Saint-Martin dans la nouvelle édition de l'*Histoire du Bas-Empire*, de Lebeau, t. VI.

8. Jean de Mamikon (VII[e] siècle). *Histoire du district de Tarôn*, faisant suite à celle de Zénob. Publiée à Saint-Pétersbourg, en 1719; à Venise, en 1832.

9. Sépéos (VII[e] siècle). *Histoire des campagnes d'Héraclius en Perse*. On trouve dans ce livre, en particulier, beaucoup de détails relatifs à l'histoire de Perse, depuis Ormizd IV jusqu'à la conquête de la Perse par les Arabes. Publiée d'après un manuscrit unique à Constantinople, en 1853. La traduction russe de cet ouvrage a été publiée par les soins de l'Académie impériale des sciences, à Saint-Pétersbourg, 1863.

10. Ghévont (VIII[e] siècle). *Histoire des khalifes*, éditée à Paris, en 1857. Dans la même année, il a paru une traduction française de cette histoire, due à Schahnazarian. La traduction russe a été imprimée par les soins de l'Académie des sciences, Saint-Pétersbourg, 1862.

11. Jean Catholicos (X[e] siècle). *Histoire d'Arménie depuis le commencement du monde jusqu'à l'an 925 de J. C.* Imprimée à Jérusalem, en 1843; à Moscou, en 1853. Une traduction française de cette histoire par Saint-Martin (œuvre posthume), a été publiée à Paris, en 1841.

12. Thomas Ardzrouni (X[e] siècle). *Histoire d'Arménie*, en cinq livres, publiée à Constantinople, en 1852. Voir un article de M. Brosset intitulé, *Notice sur l'historien arménien Thoma Ardzrouni*, dans le *Bulletin de l'Académie des sciences*, t. V, p. 538-554, et t. VI, p. 69-102.

13. Étienne Açoghik (X[e] siècle). *Histoire d'Arménie depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'an 1004.* Le texte arménien a été imprimé à Paris. Il se prépare à Moscou une publication d'une traduction russe de cette histoire [1].

[1] Cette traduction, due à la plume de M. Emïn, a été publiée par son auteur, en 1864. (*Note du traducteur.*)

14. Moyse de Kaghankatouts (xe siècle). *Histoire des Aghouans.* Le texte arménien de cet ouvrage a été publié à Paris, en 1860; à Moscou, dans la même année. La traduction russe a été publiée par les soins de l'Académie des sciences. Saint-Pétersbourg, 1861. Voir aussi l'article de M. Boré intitulé : *Histoire de M. Galkantouni, extraite et traduite du manuscrit arménien,* dans les *Nouvelles annales des voyages*, 1848. Paris, t. II, p. 5-59.

15. Samuel d'Ani (xiie siècle). *Chronologie historique générale jusqu'à l'année 1179.* Il a été publié une traduction latine de cette Chronologie par Zohrab, à Milan, en 1818. Le texte est encore inédit.

16. Michel le Syrien (xiie siècle). *Histoire universelle du patriarche syrien Michel, depuis le commencement du monde jusqu'à son époque.* Le texte syriaque de cette histoire est perdu. Il n'en existe qu'une traduction arménienne faite par un contemporain. Cette histoire renferme une multitude de données curieuses touchant l'histoire de Perse. Le texte arménien est encore inédit. Des fragments assez considérables de cette chronique (de 573 à 717) ont été traduits par M. Dulaurier et insérés dans le *Journal asiatique,* t. XII et XIII, 1848.

17. Mkhithar d'Aïrivank (xiiie siècle). *Chronologie historique depuis la création du monde jusqu'à l'année 1285,* publiée à Moscou, en 1860. Il en existe un manuscrit au Musée asiatique, qui est de beaucoup préférable au texte édité. La section orientale de la Société impériale d'archéologie a confié à l'un de ses membres le soin de faire une nouvelle édition de cet historien, avec une traduction en langue russe, d'après le manuscrit du Musée asiatique.

18. Vardan de Bartzrbert (xiiie siècle). *Histoire universelle depuis le commencement du monde jusqu'à l'an 1267.* Le texte arménien a été publié à Moscou. Dans la même année, il a été publié, dans la même ville, une traduction russe de l'histoire de Vardan, avec un grand nombre de notes et d'éclaircissements par M. Emin.

19. Kirakos de Gantzak (XIIIe siècle), auteur d'une *Histoire d'Arménie de 300 à 1254*. Le récit de l'invasion et des premières conquêtes des Mongols en Asie forme la partie principale de cette histoire. Publiée à Moscou, en 1858 [1].

20. *Biographies de saint Schmavon, évêque perse, et de saint Nersès le Grand, patriarche d'Arménie au IVe siècle*, imprimées à Venise, 1853-1854.

21. Étienne de Siounik (XIIIe siècle). *Histoire de la province de Siounik dans la Grande Arménie*, imprimée à Paris, en 1859; à Moscou, en 1861. M. l'académicien Brosset prépare l'impression d'une traduction française de cette histoire [2].

Après cette courte esquisse des historiens des travaux desquels nous nous sommes servi pour composer notre mémoire, nous voulons diriger l'attention des lecteurs sur certains détails fournis par eux, qui ne se rencontrent pas dans les sources connues jusqu'à ce jour, ou n'y sont point exposés avec un tel degré de précision. A ces points de l'histoire des Sassanides appartient, en premier lieu, le récit des guerres et des rapports que les Perses entretinrent avec l'Arménie pendant toute la durée de la dynastie des Sassanides, presque sans interruption. L'étendue et le caractère de cet article ne nous ont pas permis de réunir tout ce qui touche à la participation des Perses dans les affaires d'Arménie. Plusieurs historiens (Faustus, Élisée, Lazare de Pharp, Jean de Mamikon, Sépéos) se sont exercés sur ce sujet exclusivement, et ont décrit dans les moindres détails toutes les phases de certaines guerres. Ainsi Élisée et Lazare de Pharp, dans leurs ouvrages, n'ont raconté qu'une seule et même guerre de religion, qui se prolongea depuis la onzième année

[1] Les P. Mkhitharistes de Venise ont publié, l'année dernière, à leur imprimerie, d'après plusieurs manuscrits, dont un postérieur seulement de quelques années à la mort de l'auteur, une édition de Kirakos qui est de beaucoup supérieure à celle de Moscou. (*Note du traducteur.*)

[2] La première livraison de cette traduction a paru en 1864, à Saint-Pétersbourg, en un volume in-4°; la seconde doit, je crois, paraître prochainement. (*Note du traducteur.*)

du règne d'Yzdigerd II jusqu'à l'avénement au trône de Palasch, c'est-à-dire pendant une durée de trente-six ans. Des extraits considérables de ces écrivains ont été insérés par Saint-Martin dans la dernière édition de l'*Histoire du Bas-Empire* de Lebeau, t. I-VIII.

Secondement, l'histoire des derniers Sassanides, depuis Ormizd IV, et, en particulier, l'histoire de Khosrov II, abonde en détails de ce genre qui ne se rencontrent dans aucun des écrivains de l'Orient ni de l'Occident.

Troisièmement, les historiens arméniens fournissent une quantité de données à l'aide desquelles on peut modifier notablement tant la chronologie que la généalogie des Sassanides. On s'en convaincra facilement en jetant un coup d'œil sur les tableaux A et B ajoutés à la fin de ce travail.

Quatrièmement, d'une étude et d'un examen attentifs des monuments laissés par les historiens arméniens, on peut retirer quelques détails inconnus touchant la religion, les mœurs, les institutions et les usages des Perses, à l'époque des Sassanides.

Citons quelques exemples isolés à l'appui de ce que nous avançons :

1. Nul, excepté le commandant en chef (Sparapet. — Voir plus bas), n'avait le droit d'entrer dans un camp d'Ariens au son des trompettes [1].

2. Quand la cavalerie arménienne (le contingent), sous le commandement des nakharars, faisait son entrée dans Ctésiphon, le roi de Perse, suivant une ancienne coutume, envoyait un des seigneurs de marque s'informer du bon état de l'Arménie. Ceci se répétait jusqu'à trois fois. Le jour suivant, le roi en personne passait en revue les troupes nouvellement arrivées [2].

3. Quand on délibérait sur des affaires graves de l'État, quand on jugeait quelqu'un des seigneurs, soit perses, soit arméniens, la délibération avait lieu en public, sur la place

[1] Lazare de Pharp, p. 207.

[2] Élisée, p. 33.

ou à la Porte, en présence du roi, des mages, des seigneurs et des corps de troupes attachés à la Porte. Le peuple se tenait en dehors de l'enceinte [1]. Les gouverneurs agissaient de même dans les pays soumis.

4. De même que les seigneurs perses, les princes arméniens avaient à la Porte de Perse leur place et leur coussin distincts [2].

5. Le sceau de Perse consistait en un anneau portant gravée l'effigie d'un sanglier « varaz [3]. »

6. Lorsqu'un nouveau roi de Perse montait sur le trône, on fondait toute la monnaie existant dans le trésor royal et on la refrappait à son effigie. Dans les archives, on recopiait tous les papiers dans son nom, avec un léger changement qui ne détruisait pas ce qui existait auparavant [4].

7. Outre les somptueux pyrées construits dans les villes, il existait encore des pyrées ambulants pour lesquels on disposait une tente spéciale, et le roi n'entrait jamais en campagne autrement qu'accompagné de mages et de pyrées [5].

8. Lorsqu'ils concluaient des traités ou délivraient des promesses, les rois de Perse adressaient, en même temps qu'une lettre scellée, un sachet de sel, en signe de l'immutabilité du serment [6]. Procope parle aussi de cette coutume (l. I, c. IV).

Beaucoup d'indications de ce genre se rencontrent chez les écrivains arméniens.

Nous ne pensons pas qu'il soit superflu de citer ici les noms de quelques charges et titres de la Porte de Perse conservés par les auteurs arméniens. Le plus grand nombre de ces dénominations se présente sous forme de traduction arménienne, et c'est par là seulement qu'il devient possible

[1] Élisée, p. 102, 107; Lazare de Pharp, p. 80, 140.

[2] Moyse de Khoren, l. III, c. LI, LXV; Moyse de Kaghankatouts, l. II, c. I; Agathange, p. 593, édit. de Venise, 1835.

[3] Moyse de Kaghank. l. II, c. I; Faustus de Byz. c. LIII.

[4] Moyse de Khor. l. III, c. LI, p. 207 de la trad. de M. Emïn.

[5] Sépéos, p. 50.

[6] Faustus de Byz. c. LIII; Sépéos, l. III, c. III.

de connaître les fonctions attachées à ces titres et à ces charges.

1. *Marzpan* (de *marz*, frontière, limite, et *pan*, gardien) correspondait à la dénomination de *markgrave*, sous Charlemagne, et de *woywode*, sous les tsars. Lorsque l'Arménie tomba sous la domination de la Perse, des marzpans furent envoyés de ce pays pour la gouverner. Il existait aussi un marzpan de l'Iran. Ce titre était connu non-seulement des écrivains arméniens, mais encore des auteurs grecs et orientaux, مرزبان.

2. *Sparapet* ou *Spahapet* (de *spah*, armée, et *pet*, perse, بد, commandant), commandant en chef de l'armée, سپهبد.

3. *Vzourk-Hrumanatar*[1] (dans la langue actuelle de la Perse serait : بزرك فرماندار, *Bouzourk Fermandar*, grand gardien des ordres du roi de Perse) correspond à la dénomination de *grand vizir*. Tel était Mihr-Nerseh sous Bahram V et Yzdigerd II.

4. *Hazarapet dran Ariats* (mot à mot : *Chiliarque de la Porte de l'Iran*). Les écrivains grecs et latins traduisent ce mot par Χιλιαρχός, *Chiliarchus*[2]. Cependant il ne suit pas de là qu'il faille conclure que cette charge avait un caractère militaire. Au contraire, nous avons l'indication certaine[3] que c'était la plus haute charge civile à la Porte de Perse. Hesychius (lib. VI, 33) dit qu'à la Porte de Perse il existait une charge nommée ἀζαραπατεῖς. Le nom de cette fonction se trouve aussi chez Ctésias, sous la forme ἀζαβαρίτης. Selon nous, cette dénomination correspondait à celle de *ministre de la Porte*.

5. *Zendkapet*[4] (commandant des *zends* (?), appelés par les Arméniens *zendik*). Saint-Martin pense que le *zendkapet*

[1] Il faut prononcer *hramanatar*. Cf. Élisée, p. 20, édit. de Venise.

[2] Cornelius Nepos, in Conon, c. III : «Chiliarchum, qui secundum imperii gradum tenebat.»

[3] Élisée, p. 22, 68, 100; Laz. de Pharp, p. 42, 65, 109, 185, 206.

[4] Faustus de Byz. c. XLIII.

était le directeur en chef des éléphants de guerre. Leb. III, 285.

6. *Sagastan andertzapet*[1] (chef de la garde-robe (arsenal?) dans le Sagastan (Sedjestan). *Andertzapet* signifie en arménien *chef des vêtements.*

7. *Takarhapet*[2], le grand échanson, de *takarh*, tonneau.

8. *Mogats andertzapet*[3], chef de la garde-robe des mages.

9. *Hambarakapet* ou *Hambarapet*[4], chef des magasins; charge correspondant, en allemand, à celle de *Proviant-Meister.*

10. *Sénékapan* ou *Sénékapet*[5] (mot à mot: *chef des chambres* (royales), titre correspondant à celui de *camérier* ou de *chambellan.*

11. *Dprapet Ariats*[6] (chef des scribes), chef de la chancellerie royale de l'Iran.

12. *Hamarakar*[7] (caissier chef), fonction répondant à celle de comptable ou de caissier chef.

13. *Tenpet* (*ten* دين, foi, et *pet*, chef), chef de la religion, de la doctrine.

14. *Mogpet* (de *mog*, mage, et *pet*), en perse موبد, chef des mages.

15. *Movpetan movpet*[8], موبدان موبد, le grand mage, l'archimage.

16. *Maypet*[9] (de *mey* مي, vin, et *pet*), chef des vins.

17. *Schahpan*[10], charge de commandant en chef des chasses au faucon (?).

18. Խորհրդեան դպիր, *khorhrdean dpir*[11], secrétaire du conseil.

[1] Faust. de Byz. c. XLV; Laz. de Pharp, p. 151, 167.
[2] Faust. de Byz. c. XLVI.
[3] Le même, c. XLVII.
[4] Faust. de Byz. c. XLVIII; Laz. de Pharp, p. 151, 154, 167.
[5] Laz. de Pharp, p. 109; Élisée, p. 106.
[6] Les mêmes, *ibid.*
[7] Sépéos, l. III, c. VI.
[8] Laz. de Pharp, p. 151.
[9] Le même, p. 167.
[10] Le même, p. 186.
[11] Le même, p. 279, 282.

19. *Phouschtipank*[1], corps de troupes attaché à la Porte, پشتیبان, gardes du corps, de پشتی.

20. *Phouschtipanats Salar*, commandant du corps des Pouschtipans, پشتیبانان سالار.

21. *Hamharzank*[2], sorte de garde de la Porte. C'est un mot perse; il nous a été complétement impossible de nous en expliquer l'étymologie.

22. Les rois de Perse, dans leur correspondance avec les Arméniens, prenaient les titres de : *Masdiezants khadj iev bardsakits aregakan, arkaïts arka*, ou de : *dutsazandts khadj, etc.* c'est-à-dire « le plus glorieux (ou le plus brave) des adorateurs d'Ormuzd, élevé aussi haut que le soleil, roi des rois, » ou « le plus glorieux des héros (plus probablement : *ex deorum genere oriundus*), roi des rois de l'Iran et de l'Aniran. » Au lieu des termes *Arik* et *Anarik*, on trouve aussi la forme *Eran* et *Taneran*[3].

23. *Arzbéd* (de عارض, armée), général. C'est le titre donné à Goschthazd, eunuque et précepteur du roi Schapouh II.

24. *Krhogpet*, dit l'auteur anonyme de la Biographie de saint Schmavon, était le nom donné au chef des ouvriers (*արուեստապետ*).

25. *Akhoropet* (de آخر), commandant en chef des écuries du roi.

Voilà tout ce que, dans une première fois, il nous a été possible de recueillir en étudiant les historiens arméniens.

Notre travail se compose de deux parties, d'une courte introduction et d'une concordance des faits qui rentrent dans notre sujet. Nous avons groupé toutes les données historiques par règne. A la fin de chaque règne, nous avons ajouté une conclusion chronologique et généalogique d'après les données extraites des sources arméniennes.

[1] Faust. de Byz. c. LIII.

[2] Sépéos, *Hist. d'Hérach.* trad. russe, note 93.

[3] Moyse de Khor. l. III, c. XXVI, XLII, LI; Élisée, p. 20. Le mot *Mazdiezn*, « adorateur d'Ormuzd, » revient fréquemment dans Élisée, p. 63, et dans Faustus de Byz. p. 177-179.

Il n'est pas possible d'appeler notre mémoire un travail scientifique dans l'acception pleine du mot, nous en convenons; mais nous ne pouvons pas ne pas ajouter qu'avec les matériaux existants il eût été difficile de suivre une autre méthode plus scientifique pour fouiller l'histoire de Perse, à l'époque des Sassanides.

Nous avons mis à profit, pour composer notre mémoire, tous les ouvrages connus sur des parties de l'histoire des Sassanides. Citons les principaux :

1. D'Herbelot, *Biblioth. orientale;* Maëstricht, MDCCLXXVI.

2. Silvestre de Sacy, *Mémoires sur diverses antiquités de la Perse et sur les médailles des rois de la dynastie des Sassanides, suivis de l'histoire de cette dynastie, traduite du persan de Mirkhond.* Paris, MDCCXCIII.

3. C. F. Richter, *Historisch-Kritischer Versuch über die Arsaciden- und Sassaniden-Dynastie, nach den Berichten der Perser, Griechen und Römer bearbeitet.* Leipzig, 1804.

4. Malcolm, *History of Persia, in two volumes.* London, MDCCCXXVI.

5. Lebeau, *Histoire du Bas-Empire, nouvelle édition, revue entièrement, corrigée et augmentée d'après les historiens orientaux,* par M. de Saint-Martin. Paris, MDCCCXXIX, t. I-XI.

6. E. de Muralt, *Essai de chronographie byzantine.* Saint-Pétersbourg, 1855.

7. Saint-Martin, *Fragments d'une histoire des Arsacides,* œuvre posthume. Paris, MDCCCL, 2 vol.

8. Mordtmann, *Erklärung der Münzen mit Pehlvi-Legenden,* dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft,* VIII, p. 1-194; XII.

9. Ed. Dulaurier, *Recherches sur la chronologie arménienne technique et historique.* Paris, MDCCCLIX.

10. Max-Dunker, *Geschichte des Alterthums,* vol. II. Berlin, 1855. *Die arischen Völker und das persische Reich.*

11. Extraits de lettres de M. Bartholomæi à M. Dorn, datées de Tiflis, 5, 9, 12, 16 et 26 mai 1858, contenant des observations sur la numismatique des Sassanides, avec

des remarques de M. Dorn. — Extraits d'une lettre à M. Dorn, datée de Lenkoran, 12 mai, contenant des observations numismatiques concernant les règnes de Kavad et de Khosrou Ier.

12. Dorn, *Ueber einige bisher unbekannte Münzen des dritten Sassaniden-Königs Horsmisdas I.*

Dorn, *Des monnaies pehlvi du Musée asiatique de l'Académie des sciences.*

Dorn, *Noch einige Worte über ein auf Pehlvi-Münzen vorkommendes Münz-Zeichen oder Monogramm* 11 et 12 dans le *Bulletin de la classe historico-philologique de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, t. XI-XV.

INTRODUCTION.

Vers l'époque de la naissance du Christ, la famille des Arsacides qui régnait en Perse se divisait en quatre branches, de la manière suivante. Arschavir (Phraate IV)[1] avait laissé trois fils : Artaschès, Karên, Sourên, et une fille du nom de Koschm, mariée à Aspahapet, général en chef des armées de l'Iran. Artaschès (Artaban III)[2] monta sur le trône, mais ses frères et sa sœur ne le reconnurent point et se révoltèrent. L'arrivée en Perse d'Abgare d'Édesse apaisa, pour un temps, la discorde dans la maison royale. Il fut décidé en conseil général qu'Artaschès régnerait à titre héréditaire; que ses frères et la postérité de sa sœur prendraient le nom de *Pahlav*[3], qu'ils occuperaient le premier rang entre

[1] Moyse de Khor. l. II, c. XXVIII; Richter, *Hist. Krit. Versuch*, p. 78; Saint-Martin, *Fragm. d'une Hist. des Arsac.* t. II, p. 370.

[2] Richter, *Hist. Krit. Versuch*, p. 106.

[3] Nom générique des Arsacides de Perse. Les Arsacides d'Arménie, pour se distinguer, s'appelaient *Arschakouni*, « d'Arsace. » Le

tous les seigneurs perses, et qu'en cas d'extinction de la famille d'Artaschès ils régneraient dans l'ordre suivant : d'abord la famille de Karên-Pahlav, et, si celle-ci venait à s'éteindre, les familles Sourên-Pahlav et Aspahapet-Pahlav. Cet arrangement calma pour quelque temps les partis hostiles; toutefois les divisions intestines ne s'éteignirent qu'à la chute même de la dynastie parthe. Les membres de la branche Karên-Pahlav, comme héritiers les plus proches de la maison régnante, soutenaient quelque peu le gouvernement; mais les deux autres branches, auxquelles il ne restait guère d'espérance d'arriver à la possession du trône, créaient constamment des embarras à la branche aînée et se rangeaient du côté de ses ennemis. Ces rapports hostiles ne contribuèrent pas peu à l'affaiblissement du gouvernement des Parthes dans les derniers temps, et les Romains en profitèrent plus d'une fois pour soumettre leurs ennemis [1].

A cela il faut joindre les rapports hostiles entre les dominants et les dominés, c'est-à-dire entre les Parthes-Arsacides maîtres et les indigènes assujettis, et, en particulier, les Perses, qui ne supportaient pas facilement l'insignifiance du rôle qu'on leur laissait et n'oubliaient pas qu'ils avaient été autrefois le

nom *Pahlav* est beaucoup plus vieux et appartenait à cette famille même avant la conquête des Arsacides. Il vient de la province de Pahlav ou Bahl (Balkh), possession de famille des Arsacides. Telle est l'opinion des historiens arméniens.

[1] Saint-Martin, *Fragm. d'une hist. des Arsac.* t. II, p. 180 et suiv.

peuple dominant dans leur pays natal. Quant aux Arsacides, ils faisaient tout, d'un côté, pour asseoir leur prépondérance universelle, de l'autre, pour affaiblir les éléments contraires, et, de cette façon, mettre à couvert une domination appuyée non sur la sympathie de la masse entière de la population, mais sur la force des troupes parthes. Dans ce but, ils élevèrent peu à peu leurs princes sur les trônes des peuples voisins, et réduisirent par là ces chefs, vis-à-vis d'eux, à la condition de vassaux. A l'intérieur de l'empire, ils confièrent tous les emplois, toutes les charges à des hommes attachés à eux par une proche parenté et des intérêts communs. De cette façon, les vrais Perses furent exclus de toute participation aux affaires de l'État. Mais la cause principale d'antagonisme entre les Parthes et les Perses était que les premiers refusaient d'embrasser la religion de Zoroastre, et qu'ils suivaient une autre religion, mélange de pratiques scythes et de culte grec. Nous n'avons point d'idée nette de la religion des Arsacides; mais nous savons d'une façon certaine que des statues de divinités grecques jouissaient chez les Parthes d'un respect religieux. Les Arsacides eux-mêmes s'éloignaient de la nationalité perse, et faisaient tout ce qui était possible pour l'affaiblir. Sous les Séleucides, la religion nationale de l'Iran subit l'influence fréquente de l'hellénisme, le choc répété des idées sémitiques des contrées où était situé le centre de la puissance des Séleucides. Les Parthes, eux aussi, se prêtèrent à

cette éducation gréco-araméenne. Au lieu de s'efforcer de se fondre avec les Perses, ils se qualifiaient d'*amis des Grecs*[1], et sur leurs monnaies on ne rencontre que des légendes grecques. Avec la religion, les mages, classe nombreuse et puissante qui joua constamment un rôle important dans la vie politique et privée des Perses, perdirent leur influence. Bannie des hautes sphères, la religion de Zoroastre perdit peu à peu sa pureté et devint le domaine de la masse nombreuse, mais moins éclairée, du peuple. Les mages continuèrent d'exercer une haute influence sur le peuple, semèrent la haine contre le gouvernement et entretinrent dans la nation l'espoir de l'affranchissement du joug étranger. Cet antagonisme de deux nationalités hostiles explique ce fait, que le premier acte des Sassanides, à leur avénement au trône, fut, d'un côté, de détruire tout ce qui pouvait seulement rappeler le souvenir de la domination des Arsacides, leurs institutions, leurs lois, leur religion, et, d'un autre, de ressusciter la nationalité et la religion perses. Suivant le témoignage d'Ammien Marcellin (XVII, 5), sous le premier Sassanide, il fut réuni plusieurs milliers de mages pour se concerter sur l'œuvre du rétablissement de la religion de Zoroastre, et il fut élu un grand mage (movpetan-movpet). C'est probablement dans cette assemblée que furent recueillis en un corps tous les restes des livres sacrés, tels seulement qu'ils s'étaient conservés jusque-là.

[1] S. de Sacy, *Mém. sur div. antiq. de la Perse*, p. 45.

Comme la langue de ces livres n'était déjà plus comprise par le peuple et par le plus grand nombre des mages eux-mêmes, force fut de les traduire dans la langue de l'Iran occidental que parlait alors le peuple, le pehlvi. A partir de cette époque, le peuple et le gouvernement commencèrent à observer rigoureusement la foi paternelle rendue, et les mages reprirent dans l'État leur influence perdue. Sur toutes les monnaies des Sassanides se montrent des autels du feu (pyrées, atrouschans). La tolérance diminue par suite de la puissante influence des mages, ce qui ressort visiblement des persécutions auxquelles furent soumis les chrétiens dans les possessions perses jusqu'au commencement du VII[e] siècle. Quand Kavat se mit à partager les opinions du chef de secte Mazdak, il perdit le trône; et Mani, ayant tenté de fondre la doctrine du Christ avec la religion de Zoroastre, termina sa vie dans un cruel supplice.

A tout cela il faut ajouter que les Parthes, en se séparant des Perses, tant par la langue que par les usages, les considéraient comme un peuple soumis par les armes. Les historiens orientaux, venus plus tard, peignent mieux que quoi que ce soit l'antipathie du peuple pour ses maîtres, en ne comprenant pas au nombre des souverains légitimes les Arsacides qui ont régné en Perse avec un grand éclat pendant une période de cinq cents ans environ. Ils les désignent par le nom de *Moulouk-al-téwaïf* (ملوك الطوايف), rois des tribus, et marquent

par là leur place dans l'opinion du peuple. Ils s'étendent en de longs détails sur les rois des anciennes dynasties, de même que sur les Sassanides; mais, quand ils arrivent aux Arsacides, ils deviennent excessivement avares de paroles; c'est à peine s'ils les appellent par leur nom, et encore n'est-ce que sous la dénomination altérée de *Aschkans;* ils ne parlent que d'un très-petit nombre de rois de cette dynastie, et peu s'en faut qu'ils ne réduisent de moitié la durée de leur empire[1]. Les connaissances que nous possédons sur l'histoire intérieure de la Perse, à l'époque des Arsacides, sont tellement pauvres que nous ne savons pas si les Perses firent des tentatives sérieuses pour s'affranchir d'un joug détesté. Sous les premiers Arsacides, puissants par leur force guerrière et leurs talents administratifs, il y avait peu d'espoir que des tentatives de ce genre pussent être suivies de succès, et vraisemblablement ils n'en avaient pas, parce que la maison d'Arsace réussit bientôt à étendre ses conquêtes au delà des bornes de l'ancien empire perse, et plaça des princes de race arsacide sur le trône dans plusieurs contrées limitrophes de Perse. Ainsi nous savons que, cent cinquante ans avant J. C., la branche cadette des Arsacides monta sur le trône d'Arménie

[1] Mühlau, *Zur Geschichte der Arsaciden.* Von Gutschmid, *Ueber Quellen und Glaubwürdigkeit von Mirkhond's Geschichte der Aschkanischen Könige; Zeitschrift der deutsch. morgenländ. Gesellschaft,* t. XV, p. 664-689.

dans la personne de Valarsace [1]. Le roi d'Arménie était le premier après le *roi des rois*, c'est-à-dire après l'Arsacide de Perse, et avait le titre de *second* dans la monarchie perse. Une *troisième* branche des Arsacides régnait dans le pays des Kouschans et des Thétals (ancienne Bactriane et Caboul) [2], une *quatrième* en Aghouanie [3], une *cinquième* en Géorgie [4], une *sixième* sur les Massagètes et les Lphins [5] (Lepones de Tacite), au nord du Caucase. De cette façon, presque toute l'Asie antérieure se trouvait, dans la personne de ses représentants, être liée de parenté avec le roi de Perse et dépendre de lui dans une proportion plus ou moins grande. Malgré les chocs en sens contraire entre ces rois issus de même sang, dans toutes les affaires qui touchaient à leurs intérêts communs, ils agissaient avec un accord unanime. Indépendamment de ces relations de famille, la position de leur pays était telle qu'une agression contre l'un d'eux était un danger menaçant pour les autres. Voilà pourquoi, dans la guerre des Romains contre les Parthes, les Arméniens, les Aghouans, les Géorgiens et autres peuples du Caucase prirent part tour à tour. Outre

[1] Moyse de Khor. l. II, c. III. Sépéos, *Hist. de l'emp. Héracl.* trad. russe, 1re partie, p. 10 et notes 26 et 29, p. 175-176.

[2] Sépéos, p. 11.

[3] Moyse de Kaghank. *Hist. des Aghouans*, l. I, c. XV, et Addit. à la même histoire.

[4] *Dictionnaire encyclopédique*, 1862, art. *Arsacides de Géorgie.*

[5] Bollandist. *Acta SS.* septemb. 30, t. VIII, p. 320; Agathange, p. 25-37; Faust. de Byz. p. 15-20.

cela, toutes les charges importantes et les emplois de l'État étaient donnés à des branches collatérales de la famille régnante, et cela se pratiqua avec une continuité telle qu'en peu de temps il ne resta plus de place dans la vie politique pour les indigènes, ou, plus exactement, pour les Perses, et la masse de la population fut réduite à la condition de peuple soumis par les armes et privé de droits politiques.

En présence d'un tel état de choses, il était difficile aux Perses de compter sur le succès d'une insurrection. Mais bientôt les circonstances changèrent. Les dissensions existant dans la famille régnante, la division des Arsacides de Perse en quatre branches hostiles les unes aux autres, dont nous avons parlé au commencement de notre Mémoire, les intrigues sanglantes de cour, racontées avec tant de détails par les écrivains latins, les guerres avec les Romains; toutes ces circonstances affaiblirent considérablement la puissance des Arsacides et leur influence sur le peuple. Sur ces entrefaites, les Arsacides eux-mêmes, dont plusieurs furent élevés, dans les derniers temps, à Rome, perdirent, par le déréglement de leurs mœurs et leur mollesse, le reste de considération dont leurs ancêtres jouissaient dans le peuple. Les choses en étaient là, quand, au commencement du IIIe siècle après J. C., l'un des seigneurs perses leva l'étendard de la révolte, et réussit à renverser la dynastie régnante.

L'étendue de notre Mémoire, pas plus que le but

que nous nous sommes proposé, ne nous permettent de nous étendre ici sur l'importance de l'histoire des Sassanides et la place qu'elle occupe dans l'histoire générale.

Si les Sassanides réussirent à renverser les Arsacides, ils en furent redevables à leurs tendances nationales vivement accentuées, et à la réaction contre la direction étrangère pour la Perse suivie sous les Arsacides. Dans l'apparition de la dynastie des Sassanides, on doit voir, d'un côté, le rétablissement de la religion et des institutions de l'ancienne Perse[1], et, de l'autre, l'affermissement de l'antique importance des Perses en Orient. De cette sorte, de la place même qu'occupaient les Sassanides dans l'opinion du peuple découlait la direction qu'ils étaient tenus de suivre dans la politique tant intérieure qu'extérieure; c'est-à-dire, à l'intérieur de l'empire, s'efforcer de maintenir la religion et les anciennes institutions de l'Iran dans toute leur pureté; à l'extérieur, s'appliquer à subjuguer celles des provinces qui autrefois faisaient partie intégrante de la monarchie perse, c'est-à-dire, à reconquérir le Caucase, l'Arménie, la Syrie, la Mésopotamie, et à occuper constamment les Romains par des guerres en Asie Mineure, au centre de leurs propres possessions.

Si nous examinons avec attention tout ce qui nous est connu de l'histoire des Sassanides, nous verrons que tous leurs efforts tendirent à la solution

[1] S. de Sacy, *Mém. sur div. antiq. de la Perse*, p. 45.

de trois points : la question intérieure, la question arsacide, et la question extérieure. Nous appelons question *intérieure* tout ce qui se rapportait à la résurrection de la nationalité, de la religion et des anciennes institutions de la Perse. Immédiatement après s'être affranchi du joug des Parthes, Artaschir[1] détruisit en Perse tout vestige du culte des Arsacides, rétablit partout, dans toute la pureté possible pour l'époque, la doctrine de Zoroastre, éleva des pyrées en nombre de lieux et rendit aux mages leur ancienne position. Avec l'aide des savants mages *Arda-Viraf* et *Aderbad-Maraspand*[2], il réunit quelques milliers de mages et leur ordonna de recueillir les anciens livres, d'en combler les lacunes et d'en composer de nouveaux pour remplacer ceux qui manquaient. En même temps, le pehlvi devint la langue en usage à la Porte; sur les monnaies, parurent des représentations de pyrées et des légendes pehlvies à la place des légendes grecques qu'on y voyait sous les Arsacides. Les rois recommencèrent à prendre des noms portés par des personnages illustres du Zend-Avesta : Artaschir (Artahschethr), Khosrov (Huçrava), Kavat, Varahran (Werethragna), et même Ormizd (Ahuramazda).

Le corps des dix mille *Immortels*[3], dont s'entouraient autrefois les Achéménides, fut rétabli. On se

[1] S. de Sacy, *Mém. sur diverses antiquités de la Perse*, p. 42-48.

[2] Max-Dunker, *Geschichte des Altherthums*, t. II, p. 305-310.

[3] Faust. de Byz. p. 19. *Մատեան գունդ*.

mit à entretenir à la Porte des fils de princes étrangers, de seigneurs et d'autres otages de haute extraction, comme cela se pratiquait sous les Achéménides, dans le but de leur donner une éducation perse basée sur la religion de Zoroastre. L'étendard du forgeron des Kaws (*durufsch-kavani*)[1], qui servait d'étendard politique à la Perse, fut retrouvé. En un mot, tout ce qui, seulement par tradition, se conservait de l'époque des Achéménides, tout cela fut rétabli et renouvelé. Artaschir lui-même prétendait descendre en ligne directe de Sassan[2], fils de Bahman, ou d'Artaxercès Longue-main.

La question arsacide consistait, d'un côté, à gagner à son parti les puissants seigneurs de la dynastie déchue; de l'autre, à affaiblir la force des Arsacides des pays voisins, prétendants légitimes au trône de Perse. Il va de soi que cette question n'occupa que les premiers Sassanides jusqu'à Schapour II inclusivement, c'est-à-dire jusqu'à l'époque où la nouvelle dynastie réussit non-seulement à se consolider sur le trône, mais encore à faire de son intérêt l'intérêt de ses sujets. Sous ce rapport, les Sassanides travaillèrent avec une grande persévérance. Au commencement de notre Mémoire, nous avons parlé des quatre branches entre lesquelles se partageait la dynastie régnante des Arsacides de Perse : 1° la branche régnante *dans la famille d'Artaschès;* 2° la branche *Karên-Pahlav;* 3° la branche *Sourên-*

[1] Malcolm, *History of Persia*, t. I. Dhohac and Afridoon.
[2] Dubeux, *la Perse*, Paris, 1841, p. 271-279.

Pahlav; 4° la branche *Aspahapet-Pahlav.* Des récits de Moyse de Khoren et de son prédécesseur Agathange il appert visiblement que les deux dernières familles, n'ayant aucune perspective d'arriver jamais à la possession du trône de Perse, furent en hostilité permanente avec la famille régnante. A l'époque de la révolte d'Artaschir, elles se rallièrent à lui dans le but, ou de se rendre indépendantes, ou d'agrandir leurs domaines aux dépens de familles privilégiées qui leur étaient odieuses. La famille Karên-Pahlav, ainsi que nous l'avons vu plus haut, fut exterminée complétement, à l'exception d'un jeune garçon, qui devint, dans la suite, en Arménie, la souche de la famille nakhararale *Kamsarakan.* Les familles Sourên et Aspahapet unirent leurs intérêts à ceux de la dynastie d'Artaschir et jouèrent, jusqu'à sa chute, un rôle important dans l'histoire de Perse.

Pendant tout le cours de la durée de la dynastie des Sassanides, nous remarquons que trois familles princières jouent un rôle particulièrement important à la Porte des rois de Perse et occupent constamment les charges les plus élevées de l'État. Ces trois familles sont : la famille *Sourén,* la famille *Aspahapet* et la famille *Mihr* ou *Mihran.*

Suivant les historiens arméniens, grecs et orientaux, ces trois familles descendaient des Arsacides, et, d'après quelques allusions indirectes des auteurs arméniens, les deux dernières étaient deux branches d'une même famille, celle d'Aspahapet.

Le nom de *Sourén* revenant fréquemment dans

les postes importants de l'administration publique de la Perse, les écrivains occidentaux l'ont pris pour le nom d'un titre particulier. Voici comment s'exprime Zosime, l. III, c. xv : *ὁ γὰρ Σουρήνας ἀρχῆς δὲ τοῦτο παρὰ Πέρσαις ὄνομα.* Ammien Marcellin, l. XXIV, c. ii, dit : Surena post regem apud Persas promeritæ dignitatis; dans un autre endroit : advenit Surena potestatis secundæ post regem. Les historiens arméniens, qui connaissaient l'origine véritable de cette famille, emploient le nom de *Sourên* comme dénomination patronymique de la famille, et, dans leurs annales, ce nom est donné à plus de quinze personnages différents. Dans les guerres de Sapor II contre Arsace II, nous trouvons un général perse du nom d'*Alanahozan*, de la famille de Sourên. Chez Faustus de Byzance, se présentent les noms de deux généraux d'armée de la race de Sourên. Sous Vararan V, le grand vizir était *Sourên-Pahlav.* Dans l'Arménie même, le nom de Sourên était employé constamment comme nom propre.

Les *Aspahapets*, dont la charge, sous les Arsacides, tant en Perse qu'en Arménie (Aspet de la famille des Bagratides), consistait à placer la couronne sur la tête du roi nouvellement élu, sont mentionnés, non-seulement par les écrivains arméniens, mais encore par les auteurs grecs et occidentaux. Les possessions de famille des Aspahapets, Espebeds, étaient situées dans les anciennes provinces de Parthie, particulièrement dans le Tabaristan. Il est probable que les descendants de ces

Aspahapets, à la chute de la dynastie des Sassanides, se déclarèrent indépendants dans ces contrées, et régnèrent pendant une durée de cent quarante ans, jusqu'en 792, ainsi qu'il résulte visiblement de monnaies connues dans la numismatique sous le nom de monnaies des Ispéhébeds. (Consulter *Zeitschrift der deutsch. morgenländ. Gesellschaft*: Spiegel, *Nachrichten über Taberistan*, IV, 62-69; Mordtmann, *Münzen von Taberistan*, VIII, 173-180; XII, 54-56.) A l'époque des Sassanides, les Aspahapets contractèrent des alliances avec les rois de Perse. Ainsi la femme de Kavat, de laquelle naquit Khosrov Nouschirvan, était sœur d'un Aspébed (Procope, *De bello persico*, l. I, c. xi). La femme d'Ormizd IV, mère de Khosrov II Parviz, était fille d'un Aspahapet. Les frères Bendouïeh et Bostam étaient fils de ce même Aspahapet et oncles de Khosrov.

La famille *Mihr* ou *Mihran* est mentionnée si fréquemment par les écrivains contemporains et orientaux, qu'il est possible de citer la plupart des personnages de cette famille célèbres dans l'histoire de Perse. Le premier marzpan d'Arménie s'appelait Veh-*Mihr*-Schapouh[1]. Le grand vizir (Vzourk-hramanatar), sous Vararan V et Yzdigerd II, se nommait *Mihr-Nersès* (Mihr-Narsi). Mirkhond et Tabari (Lebeau, IV, 264) affirment également qu'il était

[1] Veh (վեհ, pur, glorieux) s'ajoutait au nom de tout Perse de race illustre et ancienne; en pehlvi, *veh*, plur. *vehan*; en zend, *vengh*; en perse, به.

d'origine arsacide. Le précepteur de Péroz et le premier entre tous les seigneurs à la Porte de Perse, après la mort d'Yzdigerd II, se nommait *Rhaham*, de la famille *Mihran* (Élisée et Moyse de Kaghank.). Sous Péroz, il est fait mention d'*Izat-Vschnasp*, fils d'*Aschtat*, de la maison Mihran (Laz. de Ph. p. 197). Khosrov I avait un général du nom de *Mihran*. *Vahram-Tchoubīn*[1], qui, suivant les écrivains occidentaux, tirait son origine des Arsacides, appartenait, selon les écrivains arméniens, à la famille *Mihran* (Sépêos, 31-34). En outre, dans la guerre de Sapor contre Julien, nous rencontrons un général du nom de *Meren* (Ammien Marcellin, l. XXV, c. I). Sous Péroz, l'Arménie passa successivement sous les ordres de deux gouverneurs du nom de *Mihran* et de *Schapouh-Mihran* (Laz. de Ph. p. 61, 255, 297). De la fin du Vᵉ siècle jusqu'au VIIIᵉ, des princes de la famille Mihranian régnèrent en Aghouanie (*Hist. des Agh.* l. II, c. XV).

De cette manière, les Sassanides domptèrent les Arsacides intérieurs, partie en exterminant les familles hostiles, partie en gagnant les autres à leur cause, par l'agrandissement de leurs possessions héréditaires aux dépens des familles détruites, et l'octroi de divers autres avantages.

Avec les Arsacides extérieurs, il fallut suivre une

[1] D'après Théophylacte Simocatta, l. III, c. XVIII, Vahram appartenait à la famille *Mirram*, branche des Arsacides : Τὸν δὲ Βαρὰμ *τῆς τοῦ Μιρράμου οἰκαρχίας γενόμενον, δήμου δ' Ἀρσακίδου καταλεγῆναι φασίν.*

marche un peu différente. Le plus puissant d'entre eux, à l'avénement des Sassanides, autant par l'étendue de ses possessions que par ses qualités personnelles, était Khosrov I, roi d'Arménie, surnommé *le Grand* (204-239).

A peine eut-il appris la nouvelle du malheur qui venait de frapper son parent, Artavan, qu'il rassembla toutes ses troupes, demanda des secours aux Romains et entreprit une campagne en Perse, pour châtier l'ennemi de sa dynastie. En même temps, il expédiait des courriers dans diverses contrées, au nord du Caucase, en Perse et dans le pays des *Kouschans* [1], partout où l'autorité des Arsácides se maintenait encore, et les invitait à se joindre à lui pour une action commune. Les Arsacides de Perse, comme nous l'avons vu, montrèrent peu de sympathie pour les malheurs de leur famille. Seuls, les princes scythes du nord du Caucase, qui étaient issus de la race des Arsacides, envoyèrent à son aide une armée composée de Géorgiens, d'Aghouans, de Djighbs, de Lphins (Lepones), de Caspiens et d'autres.

Khosrov donna l'ordre d'ouvrir le passage des Alains et de Derbend ou de Djor [2], par lequel pas-

[1] Contrée située au nord-ouest de la Perse, mentionnée fréquemment par les écrivains arméniens. Les historiens chinois l'appellent *Koueï-chouang*. (Cf. Lebeau, *Hist. du Bas-Emp.* t. III, p. 386.)

[2] Le même que le *pylæ albanicæ* des anciens, le Τζοὺρ de Procope, *De bell. goth.* l. IV, c. III; *demir-kapou*, porte de fer, des écrivains orientaux. Les historiens arméniens le nomment *Djor*, *Tschogh* et *Tschol*, et, plus souvent encore, *pahac Djora*, défense de Djor.

sèrent les tribus hunniques pour venir à son secours. En même temps, il apprenait par ses courriers que le souverain du Kouschan, *Vehsajan*, s'unissait à la famille Karên-Pahlav et s'avançait contre l'ennemi commun. En apparence, Khosrov réussit à rétablir contre Artaschir toutes les forces des Arsacides tombés; mais, dans le fait, il en fut tout autrement. Après quelques campagnes heureuses en Perse, où il livra à feu et à sang villes et villages, Khosrov fut contraint de revenir sur ses pas, après avoir chassé Artaschir jusqu'au fond de la Perse. Il n'y avait pas d'union entre ses alliés. Les princes scythes l'abandonnèrent bientôt. Vehsadjan, à la suite de quelques revers, rentra dans ses domaines. Profitant de l'absence des forces arméniennes et de celles des Kouschans, Artaschir se tourna contre la famille Karên-Pahlav et l'extermina complétement, ainsi que nous l'avons vu plus haut. Privé de secours étranger, Khosrov continua la guerre avec ses seules ressources et sut mettre Artaschir dans une position tellement difficile que celui-ci fut contraint de recourir à la trahison. Dans ce but, il s'adressa à ceux des Arsacides qui lui avaient fait leur soumission et qui, à raison de leur parenté avec Khosrov,

Ce nom, comme on le voit, était connu des Grecs. Dans *Prisc. exc. leg.* p. 43, on rencontre le mot Ἰουροειπαὰχ. Saint-Martin, dans ses notes à l'*Histoire* de Lebeau, s'efforce de démontrer que ce mot doit être lu *Viropaak*, porte de Géorgie (t. VII, p. 270). Il nous paraît à nous que Ἰουροειπαὰχ répond parfaitement à la localité connue chez les Arméniens sous le nom de *Pahac-Djora*, d'autant plus qu'il n'a jamais existé de Viropaak nulle part.

pouvaient facilement obtenir accès auprès de lui. A celui d'entre eux qui se chargerait d'exécuter son projet, il promettait de rendre la ville royale de Bahl, toutes les possessions de famille des Arsacides, et de lui accorder le premier rang parmi les seigneurs perses[1]. Anak, de la famille Sourên-Pahlav, prit l'engagement d'accomplir son désir. Il feignit de se soustraire aux poursuites d'Artaschir, parvint en Arménie, où il reçut de Khosrov un accueil gracieux, et, au bout de quelque temps, il le tua à la chasse. Anak fut atteint dans sa fuite et exterminé avec toute sa famille. On réussit seulement à sauver un de ses fils, le plus jeune, qui fut élevé à Césarée et devint, dans la suite, sous le nom de *Grégoire*, l'illuminateur et le premier patriarche des Arméniens. Ses descendants occupèrent le trône patriarcal jusqu'au milieu du v^e siècle, et, fidèles à la mémoire de leur origine arsacide, luttèrent constamment contre l'influence des Sassanides.

Délivré de son puissant rival, Artaschir envahit promptement l'Arménie. Les princes arméniens, n'ayant point de chef à leur tête pour les conduire, se disséminèrent dans leurs forteresses et donnèrent à Artaschir la possibilité de se rendre maître de l'Arménie.

Après vingt-sept ans d'attente, l'Arménie s'affranchit du joug des Perses avec le secours des Romains; mais bientôt la question arsacide perdit sa

[1] Sépêos, liv. III, ch. I.

signification exclusive et céda la place à une autre question beaucoup plus vaste, la question *intérieure*. Le christianisme, à cette époque, se propageait vivement dans le Caucase, dans les contrées à l'ouest de la Perse et jusque dans la Perse même. A la fin du IIIe siècle et au commencement du IVe, les Arméniens embrassèrent en corps de nation la foi chrétienne. Leur exemple fut suivi par les Géorgiens, les Aghouans et autres peuples. En Syrie et en Mésopotamie, elle avait commencé plus tôt encore à s'affermir. Si, auparavant, les Perses n'avaient eu contre eux, dans ces contrées, que les gouverneurs, à présent le christianisme animait de plus contre eux la masse même de la population. En outre, ces peuples étaient devenus, depuis cette époque, des alliés réciproques naturels et avaient un appui dans un puissant État chrétien, l'Empire de Byzance, qui, fidèle aux traditions à lui léguées par l'Empire romain d'Occident, affichait des prétentions à la possession de tous les pays situés à l'ouest de l'Euphrate. De cette façon, si, autrefois, l'affaiblissement de l'Arménie était une des questions capitales de la politique extérieure des Perses, maintenant elle devenait pour eux, par une nécessité politique absolue, un acte de conservation personnelle. Avoir dans son voisinage un grand pays hostile à la Perse sous les rapports politique et religieux, possédant les entrées de la Perse, professant la même religion que l'Empire grec, c'était s'exposer soi-même à un danger constant du côté de l'occi-

dent, où la Perse n'avait point de frontières naturelles ni fortifiées.

Par toutes les guerres dirigées par les Perses contre l'Empire, nous voyons que, toutes les fois que l'Arménie était alliée aux Grecs, les Perses étaient obligés de porter la guerre en Arménie et en Mésopotamie, pour couvrir de cette manière leurs frontières occidentales. Aussitôt que l'Arménie entrait dans les mêmes rapports avec la Perse, ou se soumettait à elle, les frontières nord-ouest de la Perse étant garanties, la guerre se centralisait en Mésopotamie et se bornait, de ce côté, à la fortification et à la destruction de puissants boulevards, tels que les villes d'Amid, d'Édesse, de Nisibe, de Karres (Harran) et autres.

A partir du IVe siècle, la politique extérieure des Sassanides prit le caractère suivant : étendre les possessions de la Perse au delà de l'Euphrate, affaiblir constamment l'Arménie, et, à l'occasion, la soumettre, s'opposer à la propagation du christianisme[1], tant à l'intérieur de l'Empire que chez les peuples voisins, et répandre, par tous les moyens en leur pouvoir, la religion de Zoroastre. Quand toutes leurs tentatives pour anéantir le christianisme en Arménie, dans le Caucase et la Mésopotamie, furent devenues manifestement impuissantes, alors les maîtres de la Perse recoururent à un autre moyen, l'affaiblissement de la solidarité des forces du christianisme.

[1] S. de Sacy, *Mém. sur div. antiq. de la Perse*, p. 44.

L'Église grecque, pendant le cours de son développement, depuis son origine jusqu'au VII[e] siècle, donna naissance à des sectes diverses, ce qui affaiblit considérablement la force de la doctrine dominante. Les controverses, l'animosité religieuse, le fanatisme avec lequel ces sectes se persécutaient les unes les autres pour des subtilités dogmatiques, divisaient constamment les peuples chrétiens. Les empereurs eux-mêmes prenaient une part active à cette lutte religieuse et partageaient souvent les opinions de la minorité hérétique. Les conciles œcuméniques ne réussirent ni toujours ni très-vite à rétablir l'accord dans les esprits des peuples chrétiens, principalement à cause de la grandeur des distances et des difficultés de communication. Forts de l'unité religieuse de la majorité de la masse à l'intérieur de leur Empire, les rois de Perse profitèrent de ces dissensions. Ils se mirent à protéger ces sectes chrétiennes qui se séparaient, par leurs opinions, de l'église dominante. Les Nestoriens se distinguaient, sous ce rapport, par une puissance particulière et le nombre [1]. Lebeau a rassemblé dans son Histoire des détails assez curieux sur ce sujet. Citons un passage de cet historien [2] : « Il y avait à Édesse une école célèbre, fondée pour les Perses, qui y venaient apprendre les sciences et les lettres. Les maîtres de cette école, infectés des erreurs de Nestorius, ayant été bannis de la ville avec leurs disciples, se reti-

[1] Lebeau, *Hist. du Bas-Empire*, nouv. édit. t. VI, p. 264-265.

[2] *Id. ibid.* p. 443-444.

rèrent en Perse. Ils trouvèrent Perosès disposé à les favoriser, et se rendirent maîtres du siége épiscopal de Ctésiphon, dont l'évêque était primat d'Assyrie et de Perse. Ils placèrent des Nestoriens sur tous les autres siéges de ce grand royaume, et bientôt tous les chrétiens devinrent Nestoriens.»

Les Sassanides laissaient à chaque secte le droit de professer librement sa foi dans les limites de la monarchie perse. Dans la suite, lorsque, après la rupture survenue entre l'Église grecque et l'Église arménienne, les Perses furent suffisamment convaincus de l'attachement des Arméniens à leur foi, ce droit leur fut accordé comme aux autres.

De cette manière, pendant toute la durée de la dynastie des Sassanides, les intérêts qui dirigèrent leur politique furent les suivants : 1° au commencement, rétablissement de la religion de Zoroastre et des anciennes institutions de la Perse; 2° affaiblissement des Arsacides intérieurs et extérieurs. Les Arsacides de *Bactriane*, qui inquiétaient sans cesse les frontières nord-ouest de la Perse, furent soumis, à la fin du IV^e^ siècle, par les Thétals (Haïatheleth, Hephtalites, Huns Blancs, Huns Cidarites?), peuple touranien qui, jusqu'à l'extinction de la dynastie des Sassanides, ne cessa de faire des incursions dévastatrices en Perse, et attira continuellement les forces des Sassanides loin des frontières grecques. Les Arsacides du *Caucase*, avec leur dernier et puissant chef, Sanésan, furent exterminés par les Arméniens avec le secours des Perses, sous Khos-

rov II, roi d'Arménie, au milieu du IVe siècle. Les Arsacides d'*Arménie*, les plus puissants de tous, se maintinrent jusqu'au milieu du Ve siècle. Du reste, leur pouvoir et leurs forces furent considérablement affaiblis pendant le long règne de Sapor II, qui laissa à ses héritiers la gloire d'achever la soumission de l'Arménie. 3° Après la soumission de l'Arménie, les Perses, d'un côté, envahirent les possessions grecques en Mésopotamie et en Syrie; de l'autre, ils firent une guerre sanglante aux Grecs pour la possession entière de la Grande Arménie et des pays en dépendant. Voilà tout ce par quoi peuvent être expliquées les tendances variées de la politique perse, pendant les quatre cent vingt ans que dura le régime des Sassanides.

Les renseignements fournis par les écrivains arméniens sur les huit premiers Sassanides (Artaschir-Babécan, Schapouh I, Ormizd I, Vararan I, Vararan II, Vararan III, Narsès, Ormizd II) sont inexacts et défectueux. Dans la période de temps écoulé depuis la fondation de la dynastie, en 226, jusqu'à l'avénement au trône de Schapouh II, en 309, c'est-à-dire pendant une durée de quatre-vingt-trois ans, les meilleurs historiens arméniens comptent seulement quatre rois, en répartissant entre eux le nombre des années de la manière suivante : *Artaschir* régna quarante-cinq ans; *Schapouh I*, vingt-six ans; *Nerseh*, neuf ans; *Ormizd II*, trois ans, sans faire aucune mention d'Ormizd I et des trois Vararan. Ainsi, d'après eux, Artaschir régna de 226 à

271 (c'est-à-dire autant que régnèrent en réalité Artaschir et Sapor I réunis); Schapouh I, de 271 jusqu'à 297 (autant qu'Ormizd I, Vararan I, Vararan II et Vararan III, plus les quatre premières années de Narsès); Nerseh, de 297 jusqu'à 306; Ormizd, jusqu'à 309. Du reste, cette répartition des années est l'œuvre de chronographes postérieurs; elle ne se rencontre pas chez les anciens. Agathange et Faustus se contentent de mentionner les noms et les actes des premiers Sassanides, sans indiquer le nombre des années que chacun d'eux régna. Un seul, Michel le Syrien, écrivain du XII^e^ siècle, parle de tous les Sassanides, à l'exception de Vararan III, qui, d'après la plupart des écrivains, régna moins de six mois.

I.

ARTASCHIR I, اردشير بابكان, ARTASCHETR, Ἀρταξέρξης, ARTASIRES; EN HÉBREU, ORSCHIR (226-240).

L'Empire parthe penchait vers sa décadence; *Artaschir*, fils de *Sassan*, prince du district de Stahr (Istakhr), tua *Artavan*, fils de *Vagharsch* (Vologèse), et se fit lui-même roi[1]. Quand le bruit de cet événement arriva en Arménie, *Khosrov*, roi d'Arménie, parent le plus proche d'Artavan, jura de venger la mort de son parent. La dynastie des Arsacides régnait non-seulement en Perse et en Arménie,

[1] Agathange, p. 26-43; *Acta SS.* septembre 30, t. VIII.

mais encore dans le nord de la Perse, dans le Turkestan et dans les montagnes du Caucase. Le roi d'Arménie occupait le *second* rang parmi les Arsacides. Cet état de choses existait depuis longtemps. C'était, par conséquent, à lui qu'incombait principalement l'obligation de venger le détrônement de sa dynastie. De son côté, Artaschir ne pouvait pas posséder tranquillement le trône tant que, dans un pays voisin, vivait et régnait un puissant représentant de la dynastie déchue [1].

Khosrov employa une année entière à rassembler et à organiser ses troupes et à appeler à son secours les armées des Géorgiens, des Aghouans et des Huns. Au commencement de l'année suivante, 227 (?), il envahit l'Assyrie et dévasta tout le pays jusqu'à *Tisbon* [2] (Ctésiphon). Là arrivèrent à son secours des hordes sauvages d'Aghouans, de Lphins, de Djighps et de Caspiens, pour l'aider à venger le meurtre d'Artavan. En même temps, Khosrov envoyait en Perse des agents secrets pour exciter le parti vaincu à un soulèvement. Cette tentative, toutefois, ne lui réussit pas. Les familles princières parthes et leurs seigneurs aimèrent mieux se soumettre à Artaschir qu'obéir à un roi de leur race. Seuls, les *Karêns-Pahlavs* et le roi des Kouschans, *Vehsadjan*, lequel était aussi Arsacide (par conséquent parent d'Artavan et de Khosrov), s'oppo-

[1] Saint-Martin, *Fragm. d'une hist. des Arsac.* 1850. Paris, t. I, p. 31-38, 52; t. II, p. 285-305.

[2] *Id. ibid.* t. I, p. 30; t. II, p. 197-198.

sèrent à Artaschir, les armes à la main; mais ils furent, eux aussi, bientôt contraints de céder. Tous les membres de la famille Karên-Pahlav furent exterminés, à l'exception de Pérozamat, le plus jeune, qui s'enfuit en Arménie et devint la souche de l'illustre famille *Kamsarakan* (Moyse de Khor. l. II, c. LXXIII).

Artaschir, voulant arrêter Khosrov, s'avança contre lui avec des forces considérables; mais il fut défait complétement et contraint de lâcher pied. Alors Khosrov rentra dans sa patrie avec un butin magnifique et célébra sa victoire de la manière la plus brillante. Il distribua la cinquième partie du butin aux prêtres et fit de riches offrandes aux dieux, suivant les usages des Arsacides.

Dix ans durant, 227-237 (?), Khosrov continua ses incursions dévastatrices en Perse, incursions d'autant plus destructrices qu'il fut aidé dans cette entreprise par une puissante armée de *Tadjiks*[1], très-enclins au pillage. Artaschir chercha tous les moyens de se défaire d'un adversaire redoutable. Enfin, il atteignit son but à l'aide d'une perfidie. Il promit à *Anak*, un des seigneurs parthes, de la famille *Sourén-Pahlav*, de rendre, à lui et à sa famille *Pahlav*, leur patrie parthe et toutes leurs possessions de famille, s'il tuait Khosrov. Anak, fei-

[1] Par l'expression *Tadjiks*, les écrivains arméniens désignent les tribus arabes. Dans la suite, ils donnèrent ce nom à tous les peuples musulmans. (Cf. Saint-Martin, *Fragm. d'une hist. des Arsac.* t. I, p. 24-25; t. II, p. 271-276.)

gnant d'avoir été chassé par Artaschir, arriva en Arménie, et, après un séjour de deux ans, 239 (?), tua traîtreusement Khosrov à la chasse. A la suite de cet exploit, Artaschir envahit l'Arménie et s'en rendit maître.

Artaschir, fils de Sassan, de Stahr, ayant tué le dernier roi parthe, Artavan, prit sa place[1]. Quoique les Arsacides arméniens reconnussent volontiers la supériorité de la Perse sur eux, néanmoins Khosrov, roi d'Arménie, Arsacide puissant, se vengea rudement d'Artaschir, jusqu'au moment où il fut tué traîtreusement par Anak-Pahlav, à l'instigation d'Artaschir, lequel, à la suite de ce fait, se rendit maître de l'Arménie. Lui et son fils Schapouh administrèrent l'Arménie pendant une durée de vingt-sept ans, par des lieutenants perses. Artaschir détruisit et brisa en Arménie toutes les statues des dieux parthes, avec les images du soleil et de la lune, augmenta le service dans les temples et prescrivit d'entretenir le *feu d'Ormizd* constamment allumé à Bagavan[2]. Le plus jeune fils de Khosrov, *Trdat*, fut transporté en Grèce.

Khosrov, roi d'Arménie, pendant le cours de son règne, vengea sur le roi de Perse (Artaschir) la mort de son frère Artavan[3]. Le roi des *Djens*

[1] Moyse de Khor. l. II, c. LXXII-LXXX.

[2] C'est ce même feu qu'adorent les Guèbres dans les environs de Bakou. *Bagavan*, ancien nom de Bakou, vient de la racine *bag*, *bog*.

[3] Zénob-Glak, trad. franç. dans le *Journal asiatique*, cahier de novembre-décembre 1863, p. 425-427.

(Chinois?) offrit à plusieurs reprises sa médiation pour amener un accommodement entre les rois ennemis; mais Khosrov ne l'accepta pas et continua ses dévastations. Enfin, Artaschir corrompit un Arsacide, Anak, qui tua traîtreusement Khosrov au moment où celui-ci faisait des préparatifs pour une nouvelle expédition en Perse. En reconnaissance de ce service, Artaschir rendit à la famille d'Anak *Partav*[1] (Partev, la Parthie), patrie des Arsacides.

Le Sassanide Artaschir, de Stahr, tua Artavan et mit fin à l'existence de l'empire des Parthes, lequel avait commencé en 252 avant J. C.[2].

Les plus anciens historiens arméniens gardent le silence sur la durée du règne d'Artaschir I. Les écrivains postérieurs, comprenant plusieurs règnes sous une seule personne, ne sont point d'accord entre eux et expriment des opinions différentes.

Selon Sépêos, p. 14, Artaschir régna . .	50 ans.
Açoghik, p. 57, 114.	40
Mkhithar d'Aïrivank, p. 21.	45
Samuel d'Ani, p. 38.	46

Michel le Syrien dit dans un endroit : Artaschir, fils de Papak, régna jusqu'à la première année de l'empereur Philippe, c'est-à-dire jusqu'à l'an 224, par conséquent, dix-huit ans environ; dans un autre : Artaschir commença à régner en l'année 542 de

[1] *Parthava* dans les inscriptions cunéiformes. (Cf. Spiegel, *Die altpersischen Keilinschriften*. Leipzig, 1862, p. 208.)

[2] Moyse de Kaghank. l. I, c. III; Vardan, traduction russe, p. 46.

l'ère des Syriens, c'est-à-dire de 230 jusqu'à 244, par conséquent, quatorze ans seulement.

Conclusion. — Nous avons déjà dit à la page 140 que les renseignements des écrivains arméniens relatifs aux huit premiers Sassanides manquent, sous le rapport chronologique, de fondement historique. Nous sommes donc obligé de nous en tenir à des conclusions basées sur d'autres sources.

Suivant Richter, page 165, Artaschir régna de 226 à 240.

D'après Mordtmann, *Erklärung*, etc. p. 29, le règne d'Artaschir dura de 226 à 238 de J. C.

Les écrivains arméniens qualifient Artaschir de fils de Sassan, de prince ou gouverneur du district de Stahr (Istahr, Persépolis). Seul, Michel le Syrien l'appelle fils de Papak (Babek).

II.

SCHAPOUH I, شابور, SCHACHPUCHRI, Σαπώρης (240-271).

Moyse de Khoren fait de *Schapouh I* le contemporain de Constantin, et montre par cela même qu'il embrouille aussi bien les actes que les dates des premiers Sassanides[1]. Il fait une seule observation exacte, c'est que le successeur d'Artaschir fut Schapouh, son fils, et que Schapouh signifie *fils de roi*[2].

[1] Moyse de Khor. l. II, c. LXXVII, LXXXIV.

[2] S. de Sacy, *Mém. sur div. antiq. de la Perse*, p. 85-86.

Dans la première année de l'empereur Philippe, Schapouh, fils d'Artaschir, monta sur le trône et régna trente et un ans[1]. Il saccagea la Syrie, la Cilicie et la Cappadoce[2].

Suivant Sépêos, p. 16, Schapouh régna soixante et treize ans, dont il faut retrancher vingt-sept ans pour le temps qu'il fut associé de son père au gouvernement. Il régna par conséquent..... 46 ans.

Selon Açoghik, p. 114............. 23
Mkhithar d'Aïrivank, p. 21..... 26
Samuel d'Ani, p. 40, de 290 à 336, c'est-à-dire........... 46

Conclusion. — Michel le Syrien, seul, donne le chiffre historique, 31; mais il commet une erreur en faisant régner Schapouh de 224 à 275.

D'après Richter, p. 170, Sapor I régna de............. 240 à 271
Mordtmann, p. 34, de..... 238 à 269

III.

ORMIZD I, هرمز (271-272).

De tous les écrivains arméniens, Michel le Syrien est le seul qui fasse mention d'*Ormizd I*, mais sans rien dire de la durée de son règne.

Conclusion. — Ormizd I, fils de Schapouh, d'après l'opinion de la majorité des écrivains, ne régna pas plus d'un an.

[1] Michel le Syrien.

[2] Aboulpharage, *Chron. syr.* vers. lat. p. 61, dit exactement la même chose.

Suivant Richter, de.............. 271 à 272
Mordtmann, p. 37, de.... 268 à 271

IV.

VAHRANAN, بهرام, VARAHRAN, VARANES I (272-275).

Michel le Syrien, d'accord avec les autres historiens cités par Richter, affirme que *Vahranan* régna trois ans.

Conclusion. — Vararan I, conformément au récit de la plupart des écrivains, régna trois ans.

Suivant Richter, p. 175, de........ 272 à 275
Mordtmann, p. 39, de........... 271 à 274

V.

VAHRA., بهرام بن بهرام, VARANES II (275-292).

Michel le Syrien, d'accord avec le témoignage des écrivains occidentaux, dit qu'à Vahranan succéda *Vahra*, lequel régna dix-sept ans.

Conclusion. — Tous les écrivains s'accordent sur ce fait que Vararan II régna dix-sept ans.

Suivant Richter, de.............. 275 à 292
Mordtmann, de........... 274 à 291

VI.

VARARAN, بهرام بن بهرام سيستان شاه, VARANES III (292).

Suivant la majorité des écrivains, *Vararan III*

régna environ quatre mois. Il n'est pas fait la moindre mention de Vararan dans les écrivains arméniens.

Conclusion. — Selon Richter, p. 179, Vararan mourut dans la même année qu'il monta sur le trône;

Suivant Mordtmann, p. 42, en 291.

VII.

NERSEH, Ներսեհ, نرسی نخجیرکان, NERSECHI, NARSÈS (292-301).

Suivant Moyse de Khoren, l. II, c. LXXXIX, il régna neuf ans. Sépêos, p. 17 : « *Nerseh,* fils de Schapouh, contemporain du roi d'Arménie Tiran, régna neuf ans. »

Suivant Açoghik, p. 114, Nerseh régna 14 ans.
Mkhithar d'Aïrivank, p. 42... 9

Michel le Syrien : « Nerseh monta sur le trône dans la onzième année de Dioclétien et régna sept ans[1], » conséquemment, de 295 à 302.

Conclusion. — La majorité des écrivains arméniens donne à Nerseh neuf ans de règne. Les autres écrivains sont d'accord avec eux sur ce point.

Selon Richter, Nerseh régna de... 292 à 302.
Mordtmann, de........ 291 à 300.

[1] Aboulpharage, *Chron. syr.* vers. lat. p. 63.

VIII.

ORMIZD II, ORAMAZD, هرمز, OCHRAMAZDI, Ὁρμίσδας.
(301-309).

Selon Moyse de Khoren, l. II, c. LXXXIX, *Ormizd* régna . . . . 3 ans.
Sépêos, p. 18 3
Açoghik, p. 114 3
Mkhithar d'Aïrivank, p. 21 3
Samuel d'Ani, p. 42 3

Conclusion. — Il est remarquable que les écrivains arméniens affirment, à l'unanimité, qu'Ormizd II régna trois ans, tandis que le plus grand nombre des auteurs, tant orientaux que grecs, lui donnent sept ans et quelques mois. Pour éclaircir un peu la chronologie de cette époque, il faut nous reporter au récit d'Açoghik, lequel donne à Nersès quatorze ans de règne au lieu de neuf. Les cinq années en trop doivent être imputées au règne d'Ormizd. Alors nous obtenons ceci, qu'Ormizd régna de 301 à 309, et Nerseh de 292 à 301.

Consulter Richter, p. 184; Mordtmann, p. 44-45.

IX.

SCHAPOUH II, شابور ذو الاكتاف, SAPORES II.
(309-380).

A la mort de Khosrov II, roi d'Arménie, *Scha-*

pouh, fils d'Ormizd, envoie une armée en Arménie avec son frère *Nerseh*, dans le but de le faire roi d'Arménie [1]. Les troupes arméniennes, sous le commandement d'Arschavir Kamsarakan, lui opposent une résistance vigoureuse, et Nerseh s'en retourne sans avoir réussi à rien. A la suite de cet événement, Schapouh conclut la paix avec le nouveau roi d'Arménie, Tiran, que protégeaient les Grecs, et le délivre d'une invasion des peuples du nord, qui, s'étant joints ensemble, avaient traversé le défilé de Djor, et s'étaient établis dans l'Aghouanie. En sûreté du côté de l'Arménie, Shapouh envahit, avec une quantité innombrable de troupes, les contrées méditerranéennes et la Palestine. Constance leva une armée contre lui et lui livra une bataille, qui, malgré le sang qui y fut répandu, resta indécise. Une trêve fut conclue pour quelques années. Constance mourut peu de temps après à Mopsueste, au bout de vingt-sept ans de règne. A l'époque de la campagne de Julien, 361, *Tiran* commença par l'aider activement contre les Perses; mais, plus tard, par suite de mécontentement, les nakharars arméniens s'en retournèrent spontanément avec les troupes arméniennes. Dans cette campagne, Julien, ayant reçu une blessure au ventre, meurt, 363; alors Schapouh mande traîtreusement Tiran auprès de lui, le fait mourir et élève sur le trône à sa place son fils Arsace III [2].

[1] Moyse de Khor. l. III, c. X-XIV, XXX, XXXV.

[2] Lebeau, *Hist. du Bas-Emp.* nouv. édit. l. XXIV et XXV.

A la suite de ces événements, Schapouh fond sur la Bithynie ; mais, pendant ce temps-là, les peuples du nord envahissent ses possessions. Profitant de ces circonstances, Valentinien I, 364-375, envoya contre lui une armée et chassa les Perses des contrées méditerranéennes[1].

Schapouh, ayant conclu la paix avec les peuples du nord et pris quelque repos, déclara de nouveau la guerre aux Grecs et envahit leurs domaines. Il s'avança jusque dans le voisinage de Tigranocerte (Amid) et ne put s'en emparer la première fois. A son retour, il poussa de nouveau jusqu'à la ville, dont, avec l'aide des Grecs faits prisonniers pendant la guerre, il parvint à se rendre maître, la livra aux flammes et emmena en servitude ceux des habitants qui avaient survécu au carnage.

Les peuples du nord se soulevèrent de nouveau contre Schapouh, et la paix fut rétablie en Grèce. Sur ces entrefaites, Valentinien mourut, et Valens monta sur le trône, 375.

Après cela, Schapouh, mécontent d'Arsace, envoie le pahlavouni (c'est-à-dire l'arsacide) *Alanahozan*, avec ordre de s'emparer de sa personne par ruse et de l'enfermer dans la forteresse d'*Anhousch* ou *Andemesch*[2] (de l'Oubli), où il mit fin à son existence par un suicide. En même temps il donne l'ordre

[1] Lebeau, *Hist. du Bas-Emp.* t. III, p. 329-483.

[2] Vardan, traduction russe, p. 61; Faust. de Byz. p. 168, 205; Procope, *De bello persico*, I, v, *forteresse de l'Oubli* dans le Khouzistan.

de transporter tous les Hébreux d'Arménie à Aspahan[1].

Schapouh, fils d'Ormizd, régna soixante et dix ans. Les Khazars, en nombre considérable, pénétrèrent en Arménie à travers le passage de *Djor* (près de Derbend)[2]. Schapouh fit une grande levée dans l'Assyrie, le Khoraçan, le Khorazm, l'Atrpatakan, l'Aghouanie et la Géorgie, et marcha contre les brigands, 350[3]. Dans le même temps, le prince de Siounik, *Andok* (Antiochus), qui avait été molesté par lui, fondit, en son absence, sur Ctésiphon avec 1,700 cavaliers, s'empara de la ville par artifice et la pilla. A la fin de la guerre, Schapouh donna l'ordre de dévaster le pays de Siounik, possession d'Andok. Vingt-cinq ou vingt-huit ans après, 375-378, les Huns s'avancèrent contre Schapouh. Babik, fils d'Andok, se distingua particulièrement dans cette guerre et vainquit, dans un combat singulier, le *Honakour,* chef des Huns. En récompense de ce service, il reçut son pardon et retourna en Siounik.

Une sœur de Schapouh était mariée à *Oarhnaïr,* roi d'Aghouanie,

La première reine, femme de Schapouh II, se nommait *Sithil-Horhak* (*Biographie de saint Nersès,* p. 69).

[1] Ce que Moyse de Khoren raconte plus loin de Schapouh se rapporte plutôt au règne de son successeur.

[2] Moyse de Kaghank. l. II, c. I et IX; Étienne de Siounik, c. VIII et IX.

[3] Avdall's *History of Armenia,* t. I, p. 170-171; Tchamitch, *Hist. d'Arm.* t. I, p. 429.

Schapouh II était contemporain de l'empereur Valens. Il emmena en esclavage quatre millions d'Hébreux. Il envoie en Arménie son fils *Artaschir*[1].

Schapouh régna soixante ans[2]. Il fut battu par Julien, qui s'empara de Tisbon et ravagea la Perse. Il demanda la paix à Julien; mais celui-ci n'y ayant pas consenti, il rassembla une armée considérable et campa sur les bords du Tigre, en face des Romains. Pendant que les négociations suivaient leur cours, Julien, atteint d'une flèche, tomba mort. Jovien, son successeur, conclut la paix avec les Perses et leur céda Mdzbin (Nisibe), après qu'il en eut fait sortir les chrétiens.

Dans l'année cent dix-sept de l'empire perse[3] et la trente-unième du règne du roi des rois Schapouh, on chargea d'impôts les chrétiens et on les soumit à toutes les vexations et à tous les supplices imaginables. Dans ce temps-là, mourut dans la foi le saint martyr Schmavon, évêque de la ville de Slak (Séleucie) et de Tisbon. En l'année trente-deux du règne de Schapouh, 340-343, il sortit une nouvelle persécution contre les chrétiens.

Selon Moyse de Khoren, cité plus haut, Schapouh régna . . . . 70 ans.

Sépêos, p. 18, Schapouh, fils d'Oramazd. 70

Mkhithar d'Aïrivank, p. 21.

[1] Thomas Ardzrouni, p. 66, 69, 75.

[2] Michel le Syrien.

[3] *Biographie de saint Schmavon, évêque de Perse*, p. 16, 49.

Suivant Étienne de Siounik, c. xii. . 72 ans.
Samuel d'Ani, p. 43. 72
Açoghik, p. 114. 58

Faustus de Byzance le nomme souvent *Nersès*.

Conclusion. — En adoptant l'opinion de Samuel et de Mkhithar, nous obtenons pour résultat que Schapouh II, fils d'Ormizd II, régna de 309-380. Suivant Richter, il régna de 309-380; d'après Mordtmann, de 308-380.

X.

ARTASCHIR II, اردشير جميل (380-384).

Artaschir, fils de Schapouh, enferma en prison Khosrov III, roi d'Arménie, et éleva sur le trône, en sa place, *Vrham Schapouh*[1].

Selon Moyse de Khoren, l. III, c. li, lii, Artaschir régna un peu plus de quatre ans.

Suivant Sépêos, p. 19, et Étienne de Siounik, ch. xii, Artaschir, fils de Schapouh, régna. . . . . 4 ans.
Açoghik, p. 114. 3
Mkhithar d'Aïrivank, page 21. . . . . 3 ou 4
Samuel d'Ani, p. 46. . . 3

Conclusion. — D'après l'opinion unanime de tous les écrivains orientaux et grecs[2], *Artaschir* était frère,

[1] Jean Cath. p. 32; Thomas Ardzrouni, p. 75; Vardan, trad. russe, p. 63.

[2] S. de Sacy. Mirkhond, p. 317-319; D'Herbelot, *Biblioth. orient.*

et, par conséquent, frère aîné de Sapor II. On sait que Sapor II naquit après la mort d'Ormizd, son père; si donc Artaschir était réellement frère de Sapor II, il aurait eu plus de soixante et douze ans quand il monta sur le trône [1]. Les choses étant ainsi, on ne comprend pas pourquoi il ne fut pas élu roi à la mort d'Ormizd II, et pourquoi toute la Cour attendait avec impatience la délivrance de la reine. Cette assertion des écrivains n'aurait pu être prise pour une erreur que dans le cas seulement où ils

art. *Sassanian;* Richter, *Versuch, etc.* p. 192-194; Hamzæ Ispahanensis *Annalium libri X,* edidit J. M. Gottwaldt, p. 10, 14, 19.

[1] S. de Sacy, *Mém. sur diverses antiq. de la Perse, Inscript. de Kirmanschah,* s'en rapportant au récit de Mirkhond, de Tabari, de l'auteur du Lubb-altarikh, d'un côté; au témoignage d'Agathias, d'Aboulpharage et de Beïdhavi, de l'autre, suit l'opinion qu'Ardeschir II était fils d'Ormizd et frère de Sapor II. Il ajoute de lui-même: On peut donc regarder comme certain qu'Ardeschir, surnommé *le Vertueux,* frère de Sapor II, occupa le trône après lui, *à cause de la grande jeunesse* de Sapor III, son neveu, p. 260-261. Il est étrange qu'un savant aussi illustre n'ait pas considéré qu'à soixante et douze ans Sapor pouvait laisser quelques fils virils (ce qui a eu lieu en effet), que Sapor III devint roi quatre ans après (par conséquent, il n'était déjà pas si jeune), et que son frère cadet, *Bahram Krmanschah,* qui monta sur le trône trois ans après, était depuis longtemps, déjà même sous Sapor II, gouverneur du Krman. Le récit de Mirkhond est tout aussi dépourvu de vraisemblance. Supposons qu'Ormizd II eût dépouillé son fils Artaschir de ses droits au trône, parce qu'il ne l'aurait pas aimé; par conséquent, Artaschir n'aurait pas eu moins de dix ans à l'époque de la mort de son père, autrement il lui eût été difficile de s'attirer son inimitié. Ajoutons à cela les soixante et douze années du règne de son frère Sapor II, et nous obtiendrons pour résultat qu'Artaschir avait quatre-vingt-deux ans quand il monta sur le trône, et quatre-vingt-six quand il le laissa à Sapor III, son neveu, encore en bas âge! Il est impossible de ne pas remarquer le caractère forcé de l'interprétation.

n'affirmeraient pas tous, avec une telle unanimité, qu'Artaschir était frère de Sapor. Mais ici se présente encore une autre question. De quelle façon, après la mort de Sapor II, lequel laissait plusieurs fils virils qui ont régné dans la suite, son frère pouvait-il régner lui-même? Ces contradictions ne peuvent être expliquées qu'à l'aide d'une supposition, à savoir que les écrivains ont confondu deux Sapor, le père et le fils. Artaschir était en effet frère de Sapor, mais de Sapor III et non de Sapor II [1].

Selon les écrivains arméniens, Artaschir II, fils de Schapouh II, régna de trois à quatre ans, conséquemment, de.................. 380–384.

Suivant Richter, p. 194, de...... 381–384.

Mordtmann, p. 51, de.... 380–383.

Lebeau, IV, 263, de mai 380-383 ou 384.

XI.

SCHAPOUH III, شاپور (384-386).

Michel le Syrien et Lazare de Pharp, p. 33, sont les seuls qui mentionnent *Schapouh III* comme successeur d'Artaschir II.

Conclusion. — Artaschir II étant mort en 384, et Vararan IV étant monté sur le trône en 386, il faut admettre que Schapouh III régna deux ans, de 384-386.

[1] Hamzæ Ispahan. *Annal. libri X*, præfatio, p. x.

Selon Richter, Schapouh gouverna de 385–389
Mordtmann 383–388
Lebeau, IV, 264 383–388

Les écrivains orientaux l'appellent tous Sapor III, fils de Sapor II [1].

XII.

VRHAM-KRMAN, بهرام كرمانشاه, VARARANES IV (386-397).

Vrham, surnommé *Krman* (gouverneur du Krman), succède à Artaschir et règne dix ans [2]. Il était contemporain d'Arcadius, 395-408, et de *Vrham-Schapouh* [3], et vécut en paix avec eux.

Après Artaschir, Vrham monta sur le trône et régna onze ans [4].

A la mort de Schapouh III, son fils Vrham, connu sous le nom de *roi de Krman* (Krman-Schah), ceignit la couronne [5].

Ourharon-Krmanschah, fils de Schapouh et frère d'Artaschir, régna onze ans [6].

Suivant Açoghik, p. 114, Vrham régna onze ans.

[1] Richter, *Versuch*, *etc.* p. 195-197.

[2] Moyse de Khor. l. III, c. LI.

[3] *History of Armenia by father Michael Chamich*, translat. by Joh. Avdall. Calcutta, 1827; t. I, c. XXIV, p. 232. *The reign of Viram-Shapuh.*

[4] Sépêos, p. 19; Jean Cath. p. 32.

[5] Laz. de Pharp, p. 33.

[6] Michel le Syrien; Bar-Hebræi *Chron. syr.* vers. lat. p. 69.

Selon Samuel d'Ani, p. 47, et Étienne
de Siounik, c. XII . . . . 11 ans.

Conclusion. — Selon les auteurs arméniens, *Vrham-Krman* était fils de Schapouh, mais ils ne disent pas duquel. Il est probable que c'est de Schapouh II, puisque Michel le Syrien le qualifie de frère d'Artaschir II[1]. La durée de son règne est estimée de dix à onze ans. Par conséquent, il régna de 386-396 ou 397.

Suivant Muralt, p. 3, Vararan IV termina ses jours en 396.

Selon Richter, p. 200, il régna de. . 389–399
Mordtmann, p. 57. 389–399

Les écrivains arméniens, n'ayant aucune connaissance de l'existence des trois premiers Vararan, qualifient celui-ci de Vrham I.

XIII.

YAZKERT I, Յազկերտ, يزدكرد بزهكار الاثم,
YEZDIKERTI, AZTADJAT (397-517).

Yazkert conclut la paix avec Théodose le Jeune. Il nomma roi d'Arménie son fils *Schapouh*. Yazkert mourut dans la onzième année de son règne[2]. Le même jour, des hommes de la Porte massacrèrent

[1] Dans l'inscription B de Kirmanschah, de Sacy lit que Vararan IV était fils de Sapor et petit-fils d'Ormizd; par conséquent, de Sapor II. (*Mém. sur div. antiq. de la Perse*, p. 250-260.)

[2] Moyse de Khor. l. III, c. LII-LIV; Thom. Ardzr. p. 76.

Schapouh, qui était venu à Tisbon à l'occasion d'une maladie de son père.

Après Vrham, la couronne passa à Yazkert, son fils. Il régna vingt et un ans. Sous son règne arriva l'extinction de la monarchie arménienne [1].

A la mort de Vrham, Yazkert, frère de Vrham et fils du roi Schapouh, monta sur le trône [2]. Il nomma son fils Schapouh roi d'Arménie. Le jour même que mourut Yazkert, des hommes de la Porte massacrèrent l'ex-roi d'Arménie (Schapouh) qui se trouvait à Tisbon.

Le patriarche Sahac le Grand (en l'année 415) supplia le roi de Perse, Yazkert, de placer sur le trône d'Arménie Khosrov III, qui avait été enfermé en prison par Artaschir II [3].

Suivant Açoghik, p. 114, Yazkert régna 20 ans.
Samuel d'Ani, p. 46. 10
Étienne de Siounik, c. XII. 11

Avant de mourir, Arcadius confia par testament son fils Théodose à *Aztadjat* [4]. Celui-ci envoya au jeune Théodose un précepteur intelligent et menaça de sa colère tous ceux qui s'aviseraient de refuser obéissance à son pupille [5]. La paix régna entre les Grecs et les Perses. Le christianisme se propagea

[1] Sépéos, p. 20.
[2] Laz. de Pharp, p. 33-35.
[3] Jean Cath. p. 32.
[4] Mich. le Syr.
[5] Procope, *De bello pers.* l. I, c. II.

vigoureusement en Perse par les travaux de l'évêque *Maroutha.*

Conclusion. — Suivant les uns, Yazkert I était fils, suivant les autres, frère de Vrham I ou Bahram-Krmanschah. Mirkhond (trad. de S. de Sacy, p. 321-331) fait la même observation. Nous adoptons la première opinion comme étant celle d'un contemporain.

Les écrivains orientaux, grecs et arméniens s'accordent sur ce fait qu'Yzdigerd I régna vingt ou vingt et un ans, conséquemment, de 396 ou 397 à 417.

Selon Muralt, p. 29, Yzdigerd I, frère de Vararan IV, régna de.......... 396 ou 397–417.
Selon Richter, p. 202..... 400–420.
Mordtmann, p. 64... 400–420.

XIV.

VRHAM II, بهرام كور, VARARANES V (417-438).

A la mort de Yazkert, *Vrham II* régna en Perse et conclut la paix avec les Grecs[1]. Sous son règne eut lieu la chute de la monarchie arménienne. Il gouverna vingt et un ans. Ayant dépouillé du trône *Artaschès*, dernier roi d'Arménie, Vrham commença à gouverner l'Arménie par des marzpans. Le premier de ces marzpans fut *Veh-Mihr-Schapouh.*

A la mort de Yazkert, son fils Vrham II régna

[1] Moyse de Khor. l. III, c. LXVII.

en Perse[1]. Les seigneurs arméniens portèrent plainte devant lui contre *Artaschès IV*, leur roi. Vrham le dépouilla du trône, et avec lui se termina l'existence de la monarchie arménienne, 428. Le ministre de la Porte, sous son règne, était l'arsacide Sourên-Pahlav.

Dans la vingt-deuxième année de l'empereur Honorius, Vrham II, fils de Yazkert, monta sur le trône et régna vingt-deux ans[2].

A la mort de Yazkert, la couronne passa à Vrham II. Il fit beaucoup de mal à l'Arménie. Sous son règne arriva l'extinction de la monarchie arménienne[3].

Selon Mkhithar d'Aïrivank, p. 21, et Samuel d'Ani, p. 47, Vrham II régna vingt et un ans; suivant Açoghik, p. 114, vingt-deux ans.

Vrham vécut en paix avec les Grecs. Il nomma *Artaschir* roi d'Arménie, mais il le déposa bientôt par suite des plaintes des nakharars arméniens[4].

Aharon (Vahram), fils d'Aztadjat, régna vingt-deux ans. Il fit la guerre à Théodose, mais il fut battu[5].

Conclusion. — Vrham II[6] était fils de Yazkert I. Il régna, selon les écrivains arméniens, vingt et un ou vingt-deux ans, conséquemment, vingt et un ans pleins et quelques mois. De cette façon, il monta sur le trône en 417 et mourut en 438.

[1] Laz. de Pharp, p. 35.
[2] Sépêos, p. 20.
[3] Jean Cath. p. 33; Kirakos, p. 19; Vard. trad. russ. p. 65.
[4] Thom. Ardzr. p. 78.
[5] Mich. le Syr.
[6] Étienne Orbélian, c. XVI, le nomme *Vrham-Schapouh*.

Suivant Sépêos, Vrham monta sur le trône dans l'année vingt-deux d'Honorius, 395-424, c'est-à-dire en 417, et régna, par conséquent, de 417 à 438.

Selon Muralt, p. 51, Vararan V régna de 417–442
Richter, p. 207............. 421–441
Mordtmann............... 420–440

XV.

YAZKERT II, يزدكرد سپاه دوست, YEZDIGERD II (438-457).

Après un règne de vingt et un ans [1], Vrham II transmet le pouvoir à son fils *Yazkert*, qui, oubliant la trêve qui existait avec les Grecs, leur déclara la guerre et donna l'ordre à l'armée d'Atrpatakan d'entrer en Arménie [2].

Yazkert II, fils de Vrham II [3], au bout de deux ans de règne, 440-441, envahit les possessions des Grecs et ravagea tout leur territoire jusqu'à Mdzbin. Théodose II envoya à Yzdigerd II son général d'armée Anatolius avec des présents considérables et l'amena à faire la paix [4]. Après cela, il vécut en paix avec eux. Depuis la quatrième jusqu'à la onzième année de son règne, 443-450, il entreprit, chaque année, une campagne contre les Huns éta-

[1] Moyse de Khor. l. III, c. LXVII.
[2] Ici finit l'Histoire de Moyse de Khoren.
[3] Élisée, p. 8.
[4] Selon Saint-Martin, cette paix fut conclue en 441; Lebeau, t. VI, p. 133; Procope, *De bello pers.* l. I, c. II.

blis dans le pays des *Kouschans*[1]. Il fonda, dans le pays d'*Apar*, une ville où il résidait pendant la durée de ses expéditions. Tous les peuples chrétiens soumis à son autorité, Arméniens, Géorgiens, Aghouans et autres, prirent part à ses guerres contre les Kouschans. Son grand vizir était *Mihr-Nersès*. Dans le cours de sa première guerre contre les Kouschans, Yazkert mit en œuvre tous les moyens pacifiques pour convertir les chrétiens au culte du feu. Ces mesures ne produisirent pas beaucoup d'effet.

Au commencement de la douzième année de son règne, 451, Yazkert opéra une invasion dévastatrice dans le pays des *Italakans*. Le roi des Kouschans s'enfuit dans le désert. Alors Yazkert suscita une nouvelle persécution contre les chrétiens, et essaya de les convertir par la force des armes. Dans ce but, il envoya en Arménie une armée nombreuse sous le commandement de *Mouschkan-Niousalavourt*. Les Arméniens le rencontrèrent dans les champs d'*Avaraïr*, 454[2]. Après une bataille sanglante dans laquelle tomba le général des Arméniens, le brave

[1] Peuple d'origine scythique établi dans l'ancienne Bactriane (Balkh). Le traducteur russe de l'Histoire d'Élisée, M. Schanschéieff, traduit ce mot par *Kouschoung*. Dans les annales chinoises, il est connu sous le nom de *Koueï-chouang*. (Cf. Lebeau, *Hist. du Bas-Emp.* t. III, p. 286, note 2.)

[2] Selon Vardan, cette bataille fut livrée dans la seizième année de Yazkert, le 30 du mois de hrotits, par conséquent en 454. (Cf. Vardan, *Histoire universelle*, trad. russe par M. Emin, p. 68.)

Vardan de Mamikon, les Perses eurent le dessus et mirent le pays à feu et à sang.

Dans le même temps, les Huns s'emparèrent de la *Porte des Huns*[1], où Yazkert avait élevé une forteresse à très-grands frais, et détruisirent le défilé. Ils fondirent sur la Perse, dont ils ravagèrent nombre de districts. Dans la seizième année de son règne, 454 ou 455, Yazkert pénétra avec une puissante armée sur le territoire des Kouschans, dans le but de se venger de leurs incursions. Mais les Kouschans dressèrent une embuscade, défirent complétement Yazkert et le contraignirent à battre en retraite.

Yazkert mourut dans la dix-neuvième année de son règne, 457.

Yazkert II, fils de Vrham II, guerroya contre les Kouschans depuis la cinquième jusqu'à la douzième année de son règne, 443-450[2]. Après cela, il se mit à vexer les *chrétiens arméniens* par toutes sortes de mesures et suscita en Arménie une guerre dévastatrice. (Suit le récit détaillé de cette guerre.) Le *Hazarapet* de la Porte de Perse était *Mihr-Nerseh;* les commandants des armées perses en Arménie, *Mouschkan-Niousalavourt* et *Atr-Ormizd-Arschakan*. A la tête des Arméniens était *Vardan de Mamikon*. Dans la seizième année de son règne, 454 ou 455, Yazkert entreprit une campagne contre les Kouschans.

[1] La même que le passage de Djor ou Djol, Τζούρ de Procope, *De bello goth.* l. IV, c. III.

[2] Laz. de Pharp, p. 63, 65.

En temps de guerre, il résidait habituellement dans le pays d'*Apar*[1], dans la ville et forteresse de *Niouschapouh*. Dans cette guerre, il fut défait complétement par les Kouschans. La manière de se battre des Kouschans était la suivante : ils s'avançaient au combat sans ordre ni règle; trouvaient-ils le moment favorable, ils fondaient, sans le moindre retard, sur une aile quelconque de l'armée ennemie, la réduisaient en poussière, et disparaissaient subitement sans éprouver la moindre perte[2].

Le règne de Yazkert II se prolongea au delà de dix-sept ans.

Selon Sépêos, p. 20, Jean Catholicos, p. 34, Yazkert II, fils de Vrham II, régna dix-neuf ans. C'est le chiffre donné également par Moyse de Kaghankatouts, l. I, c. x, Samuel d'Ani, p. 47, et Étienne Orbélian, c. xvi.

« Saint Léon souffrit le martyre avec ses disciples[3] dans la quinzième année de Yazkert (ce sont les propres paroles d'Açoghik), 453-454, laquelle, ainsi que nous nous en sommes assuré par un soigneux examen, répond juste à la troisième année de l'empereur Marcien, le Maudit, 453-454. »

Conclusion. — Yazkert II, suivant l'opinion unanime de tous les écrivains arméniens, était fils de son prédécesseur, Vrham II ou Bahram Gour. Il ré-

[1] *Apr-Schahr* de Sépêos, trad. russe, p. 23. (Voir D'Herbelot, aux mots *Aber* et *Nischabour*.)

[2] Élisée, édit. de Venise, 1859, p. 111.

[3] Açoghik, p. 84, 114.

gna dix-neuf ans, conséquemment de 438 à 457. Suivant Açoghik, la quinzième année de Yazkert correspondit à la troisième de Marcien. Marcien étant monté sur le trône au mois de juillet 450, 453 sera la troisième année de son règne; la quinzième année de Yazkert correspondra également à 453, si nous admettons l'année 438 pour date initiale de son règne. Les écrivains arméniens s'écartent notablement de l'opinion des autres auteurs en ce qui concerne les données chronologiques de ce règne, ainsi qu'on peut le voir par un simple rapprochement des opinions de ces derniers [1].

Selon Muralt, p. 73, Yzdigerd II, fils de Vararan II, régna de......... 442–459.
Richter, p. 209............ 442–459.
Mordtmann, p. 70........ 440–457.

Nous donnons la préférence aux écrivains arméniens, lesquels ont eu avec ce roi des relations trop étroites pour ne pas connaître exactement l'époque de son règne.

XVI.

(ORMIZD) ORMÚZD III (457-459).

A la mort de Yazkert II, *ses deux fils*, en se disputant le trône l'un à l'autre, commencèrent en Perse une guerre civile au grand préjudice de l'empire [2]. Ces luttes intestines durèrent deux ans. Pen-

[1] Richter, *Versuch, etc.* p. 207-209.
[2] Élisée, p. 153.

dant que régnaient ces troubles, 457-459, *Vatché*, roi des Aghouans, se révolta contre les Perses. Le précepteur de *Péroz*, *fils cadet* de Yazkert II, *Rhaham*, de la famille *Méhran* (Mihran), quoique les troupes de l'Iran fussent divisées en deux partis, attaqua bravement, avec une portion, le *frère aîné* de son élève, défit et dispersa son armée, captura Ormizd en personne et donna l'ordre de le faire mourir. Après la mort d'Ormizd, Rhaham réconcilia toutes les troupes de l'Iran, et Péroz resta paisible possesseur de son empire.

A la mort de Yazkert, ses deux fils allumèrent une guerre civile dans laquelle *le plus jeune*, Péroz, ayant battu *l'aîné* (Ormizd), resta roi[1].

A la mort de Yazkert II, d'effroyables troubles bouleversèrent la Perse[2]. Un certain *Rhahat*, de la famille Mihra, précepteur du fils *cadet* de Yazkert, Péroz, fondit avec une armée considérable sur le fils *aîné* du roi (Ormizd), le défit et le tua. Péroz, son élève, fut fait roi. Pendant que ces troubles avaient lieu, *Vatché*, roi des Aghouans, fils d'une sœur de Péroz, se révolta contre les Perses et se rendit indépendant.

Conclusion. — Les historiens arméniens qualifient ce roi de fils *aîné* de Yazkert II ou de frère aîné de Péroz, mais sans le désigner une seule fois par son propre nom. Les écrivains orientaux, au contraire, le croient, à l'unanimité, frère cadet de Péroz et le

[1] Laz. de Pharp, p. 186.
[2] Moyse de Kaghank. l. I, c. x.

nomment *Ormizd*. Ils lui donnent le surnom de *Pherzan*. Nous adoptons l'opinion des contemporains et le tenons pour frère *aîné* de Péroz. Les opinions diffèrent sur le calcul de la durée de son règne. La majorité des écrivains orientaux lui donne une année, tandis que les historiens arméniens, d'accord avec l'auteur du Schah-Nameh, lui assignent deux ans. Ce qu'il y a de plus probable, c'est qu'il régna moins de deux ans, mais plus d'un an. On peut ainsi estimer que son règne dura un an et demi, c'est-à-dire, de 557-559.

Sur une monnaie attribuée à ce roi, M. Mordtmann lit *Chodar-Varda, Chodad-Varda, Chatar-Varda*[1]. M. Bartholomæi, qui possède dans sa collection une monnaie à la même effigie, mais mieux conservée, n'est pas d'accord avec M. Mordtmann et lit[2] *Walakas*, ce qui est exactement la même chose que *Valakasch* en pehlvi, c'est-à-dire Βολογέσης ou *Balasch*, et prouve de cette façon que cette monnaie appartient non au prédécesseur, mais bien au successeur de Péroz.

XVII.

PÉROZ, فیروز مردانه, KADI-PIRUDSCH, PEROSES (459-486).

Resté maître de la Perse, *Péroz* résolut de sou-

[1] *Erklär. der Münz. mit Pehlvi-Legend.* dans *Zeitsch. der deutsch. morgenländ. Gesellsch.* p. 71-72.

[2] Extraits de lettres de M. Bartholomæi à M. Dorn, etc. dans le *Bulletin de la classe historico-philolog.* t. XV, p. 298 et al.

mettre le roi des Aghouans, le rebelle *Vatché*[1]. Il y réussit après une guerre sanglante, pendant laquelle il dévasta complétement l'Aghouanie avec le secours des Alains et des Huns. Les cinq premières années de Péroz se passèrent en d'effroyables troubles[2].

Péroz, victorieux, se livra à toutes sortes de cruautés. Il ne consultait point le conseil et n'écoutait personne[3]. Par ses mesures tyranniques, il (*Izad-Vschnasp*, fils d'*Aschtat*) ruina l'Arménie de fond en comble et contraignit les Arméniens à s'insurger. Prêtant l'oreille aux suggestions de gens malintentionnés, et voulant se laver de la honte d'un engagement écrit, Péroz entreprit une campagne contre les Hephthalites (ou Huns blancs). Voici comment Lazare décrit l'issue de cette guerre :

« En Arménie s'étendait un soulèvement épouvantable contre les cruels administrateurs nommés par Péroz. Schapouh, commandant des Perses en Arménie, n'était pas en état de l'arrêter et se disposait à demander sa démission à la Porte. Sur ces entrefaites, un courrier arriva de Perse au galop à Schapouh, gouverneur d'Arménie, et raconta ce qui suit : Péroz se trouvait dans le Vrkan (Hyrcanie). Il réunit une armée considérable et déclara la guerre aux Hephthalites. Il avait résolu la guerre à lui seul, sans consulter personne pour savoir s'il y avait un motif et s'il fallait la faire. Chacun dans

[1] Élisée, p. 153-155.

[2] C'est par là que se termine la chronique d'Élisée.

[3] Laz. de Pharp, p. 267-272.

l'armée sut aussitôt que le roi voulait faire la guerre aux Hephthalites. Même en temps de paix, personne ne pouvait regarder un Hephthalite bravement et sans effroi, ni même en entendre parler, à combien plus forte raison ne pouvait-on marcher contre eux en hostilité ouverte, lorsque, dans tous les esprits, vivait le souvenir du désastre et de la défaite infligés au roi de l'Iran et aux Perses? Toutes les bouches s'écriaient à haute voix : « Il est pro- « bable que nous sommes tous condamnés à la mort « et que le roi des rois veut nous ôter la vie. Mieux « vaut que le roi ordonne de nous tuer plutôt que de « nous envoyer contre les Hephthalites qui nous ex- « termineront, ce qui sera un déshonneur éternel « tant pour les Ariens mêmes que pour leur pays. » Les seigneurs de la Porte répétaient chaque jour la même chose dans leurs entretiens. Le commandant en chef des Perses en particulier, *Vahram*, porta hardiment, à plusieurs reprises, aux oreilles de Péroz, l'expression des plaintes et du mécontentement du peuple; mais celui-ci n'écouta rien, ne sentit rien, et ne se rappela point les défaites ni la honte que les Hephthalites avaient infligées à lui personnellement et à tous les Ariens. Ayant rassemblé tous les Ariens et les Anariens, Péroz entra en campagne; mais son armée marchait plutôt comme des criminels au supplice que comme des soldats à la guerre.

« Quelques-uns de ceux qui avaient échappé par la fuite racontèrent aussi : Lorsque nous appro-

châmes des frontières des Hephthalites, leur roi[1] expédia à Péroz un courrier avec le message que voici : «Tu as conclu avec moi la paix par écrit re«vêtu de ton sceau; tu as promis de ne point guer«royer contre moi. Nous avons fixé des limites res«pectives que nous n'avons pas le droit de franchir «hostilement l'un contre l'autre. Ainsi, rappelle-toi «l'état misérable dans lequel tu étais, et le serment «que tu me fis, alors que, prenant pitié de toi, je te «rendis la liberté et ne t'ôtai point la vie. Retourne«t'en en paix et ne viens pas au-devant de la mort. «Si tu ne fais pas attention à mes paroles, sache «que je t'exterminerai toi et toute l'inutile armée «dans laquelle tu mets ta confiance, parce que, de «mon côté, nous combattons, moi, avec la fidélité «au serment et la justice, et de ton côté, toi, avec «le mensonge et le parjure. Conséquemment, pour«ras-tu me vaincre?» En entendant ce langage, les Ariens dirent à Péroz : «Il a raison; nous faisons la «guerre sans avoir pour cela aucun motif.» Péroz s'emporta vivement contre les seigneurs ariens et répondit avec hauteur aux ambassadeurs des Hephthalites : «Avec la moitié de cette nombreuse armée «que vous voyez ici, je combattrai contre vous et «vous exterminerai; à l'autre moitié j'ordonnerai «d'emporter la terre de votre pays, et j'en remplirai

[1] Les écrivains orientaux ont conservé le nom de ce roi : *Khouschnawaz* ou *Akhouschnawaz*. (Cf. Deguigne, *Histoire des Huns*, t. II, 1, 4, § 2.)

« en partie la mer et en partie le fossé[1] que vous « avez creusé. »

« L'orgueilleux ne soupçonnait pas qu'il allait remplir avec les cadavres de ses sujets le fossé creusé pour sa perte et celle de l'empire entier de l'Iran. La bataille s'engagea, ils se précipitèrent l'un contre l'autre, et Péroz périt avec tous ses fils et son armée. » Péroz régna plus de vingt-cinq ans.

Des troubles et des désordres agitèrent pendant toute sa durée le règne de Péroz[2]. Les lois perdirent leur force et il n'y eut plus de justice. Dans ce temps-là, *Vahan de Mamikon*, seigneur arménien, s'insurgea contre lui, défit ses troupes en plusieurs rencontres et l'obligea de le reconnaître pour gouverneur d'Arménie. A peine avait-il terminé cette affaire que se répandit le bruit d'une invasion des Kouschans en Perse. Péroz, en apprenant que le roi des Kouschans s'avançait en personne contre lui, rassembla une armée considérable et marcha à sa rencontre. Dans un combat terrible, les Perses essuyèrent une défaite complète. Péroz et ses *sept* fils restèrent sur le champ de bataille. Il régna quarante-huit ans.

Devenu roi, Péroz se signala par sa passion pour des cruautés de tous genres[3]. Il persécuta constamment les chrétiens et livra à des supplices de diffé-

[1] Conf. Procope, *De bello pers.* l. I, c. IV.

[2] Sépéos, p. 25-26.

[3] Moyse de Kaghank. l. I, c. XVI; Jean Cath. p. 36; Kyrakos, p. 22; Vardan, p. 72.

rentes sortes les Arméniens, les Géorgiens et les Aghouans. Il opprima durement son peuple même. Pendant toute la durée de son long règne, il fit des guerres sanglantes contre ses voisins. Enfin le Seigneur suscita contre lui la nation des Hephthalites. L'armée perse entière, les seigneurs, le roi lui-même avec tous ses enfants périrent dans la dernière bataille qu'il leur livra.

Une sœur de Péroz était mariée à *Vatché*, roi d'Aghouanie.

Selon Mkhithar d'Aïrivank, p. 21, Samuel d'Ani, p. 48, et Étienne Orbélian, c. XVIII, Péroz régna vingt-deux ans; suivant Açoghik, p. 114, vingt-sept ans.

Péroz commença à régner dans la même année que Léon, en 769 de l'ère syrienne, c'est-à-dire en 457[1]. Il persécuta les chrétiens, guerroya contre les Grecs et périt enfin de mort cruelle.

Conclusion. — Suivant l'assertion de Michel le Syrien, Péroz monta sur le trône dans la même année que l'empereur Léon I, 457-474, en 769 de l'ère syrienne, c'est-à-dire en l'année 457. Cette année-là doit être prise pour l'année de la mort d'Yzdigerd II, époque à laquelle une guerre domestique commença entre ses deux fils. Si à 457 nous ajoutons les deux ans que dura cette lutte, nous obtiendrons 459, année où Péroz, vainqueur de son frère, s'affermit sur le trône. La durée du règne de Péroz est estimée diversement. Les uns lui donnent

[1] Mich. le Syr.

vingt-deux ans, d'autres, cinq ans au plus. La majorité suit la première opinion, opinion qui est de beaucoup plus digne de foi, car son contemporain Lazare de Pharp affirme que Péroz régna plus de vingt-cinq-ans. De cette manière, il régna de 457 à 486.

Selon Muralt, Péroz régna de...... 459–483
Lebeau, I, VII, p. 259, 306, de.............. 458–484, 24 mai.
Richter, de.............. 461–487
Mordtmann, de.............. 458–485

XVIII.

VAGHARSCH, بلاش كراعميان, Βάλας, WALKASCH, BALOUSCH (486-490).

En apprenant la mort de Péroz, le général d'armée *Hazaravoukht* quitta la Géorgie pour se rendre à la Porte[1]. Les parents des seigneurs morts s'assemblèrent chez lui. Ils délibérèrent longuement qui choisir pour roi. A la fin, leur choix s'arrêta sur *Vagharsch, frère* de Péroz, comme sur un homme doux et ami du bien. Les seigneurs lui représentèrent tout le mal causé par l'administration insensée de Péroz, et lui demandèrent de maintenir dans l'obéissance, avec douceur et amour, les peuples soumis, et de tourner son attention vers l'édification et la prospérité de l'empire. *Zareh*[2], fils de Pé-

[1] Laz. de Pharp, p. 274-276, 298.

[2] De tous les historiens, un seul, Lazare de Pharp, mentionne ce

roz, resta mécontent du choix des seigneurs. Il se souleva contre Vagharsch avec un grand nombre d'adhérents. La cavalerie arménienne, dont on implora l'aide, décida l'affaire. Battu deux fois, Zareh se fortifia dans les défilés des montagnes. A la fin, il fut pris et périt d'une mort cruelle[1].

Vagharsch, fils de Yazkert, régna quatre ans[2].

Le pervers Péroz ayant été enlevé à la lumière par une mort cruelle, le *frère de son père, Vagharsch*, monta sur le trône[3]. Celui-ci, par une inspiration divine, publia un édit que chacun conservât sa religion et qu'on ne contraignît personne à apostasier.

Selon Jean Catholicos, p. 36, Açoghik, p. 114, et Vardan, p. 72, Vagharsch régna quatre ans, et ce fut lui qui nomma *Vahan de Mamikon* gouverneur d'Arménie.

Balousch régna quatre ans. Il suspendit la persécution contre les chrétiens[4].

Conclusion. — La forme arménienne *Vagharsch* est la transcription parfaitement régulière des noms Valasch ou Balasch. La lettre *v*, chez les Arméniens, se conservait dans les noms propres et dans une partie des mots, et ne se changeait point en *b* comme dans le néo-persan. Ainsi les Persans disent : بزرك قباد

fils de Péroz. Saint-Martin, dans ses extraits de l'Histoire de Lazare, fait par erreur de Zareh le frère de Balasch. (Cf. Lebeau, t. VII, p. 311.)

[1] C'est par le récit de ce fait que Lazare termine son Histoire.

[2] Sépéos, p. 20.

[3] Moyse de Kaghank. l. I, c. XVI; Étienne Orbélian, c. XVIII.

[4] Mich. le Syr.

بهرام باد, là où les Arméniens ont conservé : *Vahram* et *Vrham*, *Kavat*, *Vzourk* et *Vat*, etc. La lettre *gh*, dans le mot *Vagharch*, n'est point la troisième lettre de l'alphabet grec, laquelle a de la ressemblance avec غ. Dans les noms propres, elle remplace la lettre *l* (Addit. à l'*Histoire des Aghouans*, l. I, c. 1). La lettre *r* a été intercalée pour l'euphonie, comme dans le mot *Barsegh*, Basile. De cette manière, il ressort que *Vagharsch* est exactement la même chose que *Valasch*, Βάλας et بلاش.

Selon les écrivains arméniens, Vagharsch était frère de Péroz, et non son fils, comme l'affirment, à l'unanimité, tous les écrivains orientaux. L'opinion des premiers est partagée également par les auteurs grecs [1]. Richter donne la préférence aux auteurs orientaux. Nous adoptons, nous, l'opinion opposée, autant parce qu'elle est transmise par des contemporains que parce que, dans le cas contraire, nous serions forcé d'admettre que Péroz aurait laissé quatre fils, Balasch, Kavat, Djamasp et Zarch, ce qui serait en contradiction avec les assertions de tous les écrivains. Suivant l'opinion de la majorité des écrivains, Balasch régna environ quatre ans, c'est-à-dire, de.............. 486 ou 487–490

Selon Muralt, de................ 485–488

Lebeau, t. VII, p. 305, du 24 mai 484 au 23 mai 488.

Richter, de................ 488–491

Mordtmann, de............ 485–491

[1] Richter, *Versuch*, *etc.* p. 216.

XIX.

KAVAD I, قباد نیکرای, KAVAD, Καβάδης, KOUT (490-531).

Après Péroz, *Djamasp* monta sur le trône et régna huit ans; après lui, *Kavad* gouverna pendant quarante et un ans[1]. Selon Vardan, Kavat était fils de Vagharsch[2].

Le roi Kavad confia le gouvernement de l'Arménie à des lieutenants perses[3].

Après Vagharsch, Kavad monta sur le trône. Au bout de onze ans, il fut chassé par Djamasp, qui, à son tour, après un règne de quatre ans, fut expulsé par Kavad. Après cela, celui-ci régna encore trente et un ans[4].

Après Vagharsch, Kavad régna sept ans. Il fut chassé par Djamasp. Au bout de deux ans, Djamasp fut renversé par Kavat, qui, après cela, régna encore dix-sept ans[5].

Après Balousch, la couronne échut à *Koat*[6]. Son frère, *Hamza*, se révolta contre lui et le poursuivit pendant l'espace de deux ans. A la fin, Kout le tua et régna trente ans. Sous son règne, les Grecs dé-

[1] Sépéos, p. 21, 26. Ici Sépéos commet la même faute que Procope, *De bello pers.* l. I, c. v.

[2] Vardan, p. 72.

[3] Jean Cath. p. 37.

[4] Açoghik, p. 114.

[5] Mkhith. d'Aïriv. p. 21; Samuel d'Ani, p. 49.

[6] Mich. le Syr.

vastèrent plusieurs provinces perses; les Perses leur rendirent la pareille en ravageant la Mésopotamie. Kout entreprit une campagne sur le territoire grec, s'empara de Théodosiopolis, mais il ne la détruisit pas, parce que les habitants ne l'avaient pas outragé en paroles pendant la durée du siége. A la suite de cela, il assiégea Amid, construisit à cet effet des tours en bois et s'approcha de la ville. Les habitants eurent beau incendier ces tours, les Perses ne s'en emparèrent pas moins de la ville, massacrèrent quatre-vingt mille âmes et firent un grand nombre de prisonniers. Ayant laissé dans la ville dépourvue d'habitants une garnison de deux mille hommes sous le commandement de deux chefs, Kout s'en alla assiéger *Ourhha* (Édesse). Les Romains, pendant ce temps-là, assiégèrent Amid. Les Perses, ayant massacré le reste des habitants, abandonnèrent la ville. Dans la vingt-deuxième année d'Anastase, 512-513, les Arméniens passèrent du côté des Grecs. Sous Justin, Kout demanda à l'empereur des Grecs 5,500 kendinars pour le gardien de la *Porte des Huns;* celui-ci ayant refusé de payer la somme, Kout, bouillant de colère, entra en Mésopotamie, atteignit Antioche, en mettant tout à feu et à sang, et immola à son idole *Kouzis* ou *Kovz* quatre cents jeunes filles qui se trouvaient au nombre des prisonniers. A la fin de son règne, Justin envoya contre les Perses son neveu Justinien. Dans ce temps-là, Kout donna son fils *Khosrov* à élever aux manichéens. Khosrov s'attacha à eux à tel point, qu'il s'engagea

par serment à embrasser leur doctrine lorsqu'il monterait sur le trône. Instruit de ce fait, Kout rassembla tous les manichéens, les livra aux flammes et donna leurs églises aux chrétiens. Baliciris (Bélisaire?), envoyé contre les Perses, fut battu par Kout, qui mourut peu de temps après cette victoire.

Conclusion. — Selon tous les historiens orientaux et occidentaux, *Kavad* était fils de Péroz. Vardan, au contraire, assure que c'était son frère. Il n'existe pas, chez les écrivains arméniens contemporains, d'indications précises à ce sujet. La majorité des écrivains orientaux affirme que Kavad était le seul fils de Péroz qui eût échappé à la mort, par suite de sa grande jeunesse. Cependant, il résulte de leurs récits que Péroz laissa trois fils qui lui survécurent et régnèrent l'un après l'autre : Balasch, Kavad et Djamasp. Dans notre tableau généalogique, nous suivons l'opinion de Vardan. Tous les historiens sont d'accord sur ce point, à savoir, que Kavad monta sur le trône à la mort de Balasch, et qu'après une administration de courte durée il fut supplanté par Djamasp, qui, à son tour, fut contraint, au bout de quelques années, de céder de nouveau le trône à Kavad. On sait que Kavad régna de quarante et un à quarante-deux ans; mais ce que l'on ne sait point avec certitude, c'est l'année dans laquelle il fut renversé du trône par Djamasp, et le temps que régna ce dernier. Les monnaies de Kavad connues jusqu'à ce jour commençant avec la

onzième année de son règne et finissant avec la quarante et unième, on doit croire que le second avénement de Kavad au trône eut lieu dans la onzième année de son règne. Djamasp, selon les uns, régna quatre ans; selon d'autres, deux ans. Avec les premiers s'accorde Açoghik, qui, comme cela est visible, comprend, dans le nombre des années de la première administration de Kavat, les quatre années du gouvernement de son frère Djamasp. En ce cas, Djamasp monta sur le trône dans la huitième année de Kavat, date confirmée par Samuel d'Ani et Mkhithar d'Aïrivank. De cette façon, le premier avénement de Kavat au trône arriva dans l'année 490-491. En 497 il abandonna la couronne à Djamasp, lequel régna jusqu'en 501, ou, si l'on admet deux ans pour la durée du gouvernement de ce dernier, jusqu'en 499. Après cela, Kavat continua de régner et gouverna trente et un ans, c'est-à-dire jusqu'en 530-531.

Selon Muralt, p. 103, 114,
Kavat régna de... 483–531, 12 sept.
Richter, p. 221, de. 491–531
Mordtmann, p. 75, de 491–531

M. Bartholomæi tire de ses recherches la conclusion que voici :

Premier avénement de Kavad........	491
Règne de neuf ans................	500
Usurpation de Djamasp, trois ans.....	503
Règne de vingt-huit ans.............	531

mon calcul, ajoute-t-il, étant basé uniquement sur les données numismatiques [1].

XX.

KHOSROV I, ANOUSCH-IRVAN, خسرو نوشيروان انوشيروان, CHUSRUI. CHOSROES I (530-531-578).

Dans la troisième année de Justinien [2], *Khosrov*, fils de Kavad, monta sur le trône de Perse, qu'il occupa quarante-sept ans, 530-31 à 577-578. Il fut battu en Arménie par Vardan. Khosrov se signala, pendant toute la durée de son règne, par sa sagesse et sa bonne administration. Il ferma le passage de *Djor* [3] et fit prisonnier le roi d'Éger. Il s'empara également d'Antioche de Pisidie, en transporta les habitants en Perse, et fonda la ville de *Veh-Andschatok-Khosrov* [4], appelée aussi *Onki*. Il s'empara de Dara, de Kaghnik, et ravagea toute la Cilicie. Il régna quarante-huit ans. Avant de mourir, il crut au Christ et reçut le baptême des mains du catholicos de l'endroit.

[1] Extrait d'une lettre, etc. (*Bulletin de l'Acad. des sciences*, t. XIV, p. 371.)

[2] Sépêos, p. 29-30; Vardan, p. 75.

[3] *Derbend-Nameh*, translat. by Mirza Kazem-Beg, p. 5-9; Agathange, p. 26-27; Élisée, p. 11, 73, 154, édit. de Venise; Ghévont, p. 27-28, 111, trad. russe; Moyse de Kaghank. l. II, c. XI, et Addit. à la traduct. russe, p. 332; Sépêos, traduct. russe, note 78; D'Ohsson, *Les Peuples du Caucase*, p. 5-10, et note VII, p. 160-164.

[4] Sur cette ville, consulter Procope, *De bello pers.* l. II, c. XIV; Muralt, *Chronog. byzant.* p. 688; Mirkhond, trad. par De Sacy, p. 366;

Suivant Açoghik, p. 114, Vardan, p. 72, Mkhithar d'Aïrivank, p. 21, et Samuel d'Ani, p. 52, Khosrov, fils de Kavat, régna quarante-huit ans.

Dans la dixième année du gouvernement de Mjej, la quatorzième[1] de Justinien, la vingt-deuxième de Khosróv, fils de Kavat, roi d'Arménie, les Arméniens organisèrent leur ère, en 553 de J. C[2].

Vardan II de Mamikon tua le marzpan Sourên[3], qui avait été envoyé par Khosrov I en Arménie. Cet événement arriva dans l'année 41 du règne de Khosrov, 7 de Justin II (c'est-à-dire en 571-572), le 22 du mois d'arek, c'est-à-dire en février, un mardi.

Du temps du catholicos Léon, Khosrov ceignit la couronne de Perse, en remplacement de Kavad, son père[4]. Il envoya une puissante armée contre Vardan, meurtrier de Sourên. Une bataille fut livrée dans les plaines de Khaghamakh. L'armée perse essuya une défaite complète.

Dans l'année 31 (lisez 21) de Khosrov, fils de Kavat, prit fin l'année 552 depuis la naissance du

Hamza Ispah. *Annal. libri X*, vers. lat. p. 42; Sépéos, *Hist. d'Hèracl.* trad. russe, note 79, p. 188.

[1] Ce doit être une altération de copiste.

[2] Açoghik, p. 83-84, 86, 95.

[3] Dans les extraits de l'Hist. de Théoph. de Byz. p. 3, il est aussi parlé du meurtre de Sourên par Vardan (*Hist. byz.* trad. par Spir. Destounis; Saint-Pétersbourg, 1860). Ménandre de Byz. dans la continuation de l'Histoire d'Agathias (*Ibid.* p. 402), a conservé, sous l'année 571, le récit du meurtre de Sourên. (Voir Vardan, p. 115, et Tchamitch, t. II, p. 214.)

[4] Jean Cath. p. 37-39.

Christ, laquelle est la première de l'ère arménienne.

Sous le patriarcat de saint Moyse, Khosrov, parvenu à une profonde vieillesse, ayant soumis nombre de peuples et rendu l'empire florissant, avant de mourir, fit profession de foi au Christ, reçut le baptême et mourut. Les chrétiens le déposèrent dans le tombeau des rois [1].

Dans un calendrier manuscrit, il est dit : L'ère arménienne commença en l'année 22 du règne de Khosrov le Grand, 552 [2].

Après Kout, *Khosrov*, son fils, monta sur le trône. Sa mère était rudement tourmentée par les démons. Les mages et les devins n'ayant pu la soulager, elle reçut le saint baptême et fut guérie. De son temps, les Perses entrèrent en Mésopotamie, dévastèrent toute la contrée jusqu'à Alep et à Antioche, et emportèrent les colonnes de marbre. Les Romains, à leur tour, ravagèrent le territoire perse. Khosrov marcha contre eux en personne, détruisit *Antioche* et *Sroudj*, et, n'ayant pu se rendre maître d'*Ourhha*, s'en retourna.

Dans la quinzième année de Justinien, 541-542, les Perses s'emparèrent de *Dimiton*, de *Kalanik*, de *Pélas*, enlevèrent les reliques de saint Bak, arrachèrent l'or du tombeau de saint Serge et emportèrent tous les ornements dans leur pays.

Dans la vingt-troisième année de Justinien, 549-550, les Perses s'emparèrent de Sparte (?) et la

[1] Sépéos, trad. russe, p. 30.

[2] Traité du calend. n° 114. Bibl. imp. de Paris.

fortifièrent. Les Romains la reprirent après un siége de sept ans.

Sous Justin II, les Arméniens cessèrent de payer tribut à Khosrov et passèrent du côté des Grecs. Khosrov demanda à Justin de lui payer lui-même le tribut pour les Arméniens, s'il les prenait sous sa protection. Justin répondit par un refus. Dans ce temps-là, Khosrov, excité par les mages, se mit à persécuter les chrétiens et les contraignit d'apostasier. Les Arméniens ne le laissèrent point construire des pyrées chez eux et battirent ses troupes venues dans ce but.

Dans la huitième année de son règne, 573-574, Justin II créa son frère germain (cousin germain), *Marcien*, césar, et l'envoya contre Mdzbin. De Tara, Marcien envoya sur le territoire un corps de troupes qui revint avec un butin considérable. Le gouverneur perse de Mdzbin réussit habilement à retenir Marcien dans Tara, puis, pendant ce temps-là, il ravitaillait lui-même Mdzbin et en éloignait les chrétiens. A Pâques, Marcien s'approcha de Mdzbin et la bloqua. La ville était sur le point de se rendre, quand *Acace* arriva en remplacement de Marcien et prit le commandement, 573. L'armée, pensant que l'empereur était mort, abandonna la ville et partit. Sur ces entrefaites, l'allié des Romains, Mondar, ayant eu connaissance du plan artificieux imaginé par l'empereur pour le faire mourir, passa du côté des Perses, qui fondirent sur les troupes romaines, les battirent, ravagèrent tout le pays jus-

qu'à Antioche, toutes les possessions des Romains, et assiégèrent Tara, dont ils s'emparèrent après un siége de courte durée[1]. Ayant pillé la forteresse, les Perses retournèrent dans leur pays. Khosrov envoya aux Turcs Thétals sept mille jeunes filles captives en présent, et leur demanda des secours pour faire la guerre aux Romains, aux Arméniens et aux Tadjiks (Arabes).

Conclusion. — *Khosrov I Anouschirvan* était fils de Kavat, selon tous les écrivains arméniens. Il régna de quarante-sept à quarante-huit ans, c'est-à-dire plus de quarante-sept ans. Tous les autres écrivains disent la même chose. (Richter, p. 222-228.)

Comme il monta sur le trône dans la troisième année de Justinien, la première année de son règne doit être comptée à partir de 530.

Les autres faits que nous avons cités plus haut confirment cette date. La septième (lisez 5e, Ե au lieu de Է) année de Justin II est parallèle à la quarante et unième de Khosrov, c'est-à-dire à l'an 571; l'année 553 était la vingt-deuxième du règne de Khosrov, par conséquent, Khosrov I monta sur le trône en 530 ou 531. Comme il régna de quarante-sept à quarante-huit ans, la dernière année de son règne sera 578.

Selon Muralt, p. 155,239, Khosrov I régna de septembre 531 jusqu'au printemps de 579

[1] A la fin de 573. (Cf. Muralt, *Essai de chronog. byz.* p. 232.)

Suivant Richter, p. 228, de.......... 532-579
Lebeau, t. X, p. 161, du 12 juin 531 au printemps de...... 579
Mordtmann, p. 84, de....... 531-579

XXI.

ORMIZD IV, هرمز تركزاده, OCHRAMAZD (578-589-590).

Dans la douzième année de Justin II[1], *Ormizd*, fils du roi Khosrov, monta sur le trône de Perse qu'il occupa douze ans, 578-589-590. Un des gouverneurs des contrées orientales de Perse, *Vahram Mérhévandak*[2], dirigea contre les Thétals une guerre victorieuse, s'empara de Balkh et de tout le pays des *Kouschans*, et poussa au delà du grand fleuve *Veh-Rhot*[3], jusqu'au lieu appelé *Kazbion*. A la suite d'une victoire éclatante remportée sur le roi des *Mazkouths*, il le tua et fit sur ses terres un butin immense. La guerre terminée, il envoya à la Porte une

[1] Sépéos, p. 21, 31-38.

[2] Il s'agit ici de Bahram-Tchoubin, personnage connu chez les Arméniens sous le nom de *Vahram*. Les Arméniens traduisent la forme perse بهرام par *Vrham* quand elle s'applique à un roi, et par *Vahram* quand c'est à un général d'armée. Seul, Moyse de Kaghankatonts, l. II, c. XVII, le nomme *Vahram-Tchobin*. Il était originaire de la famille *Mihran*, qui descendait des Arsacides. (Cf. Théophylacte Simocatta, l. III, c. XVIII.)

[3] Dénomination du fleuve Oxus signifiant *fleuve glorieux*, به رود. Il s'appelle aujourd'hui *Amou-dareia*; chez les Mongols, *Amou-Moran*; dans la Géographie de Vardan, *Amou-sou*, ce qui correspond complétement aux dénominations perses de ce fleuve : آب أمويه, أمو نهر, c'est-à-dire *fleuve d'Amou*.

petite portion des trésors provenant du pillage, avec un rapport sur la victoire. Blessé de la mesquinerie du présent, le roi donna l'ordre à ses *pouschtipans* et à ses *hamharzans*[1] de se rendre à l'armée et d'exiger le butin entier[2]. A cette nouvelle, l'armée se révolta contre Ormizd, proclama roi Vahram et prit le chemin de l'Assyrie, avec le dessein de tuer Ormizd et de mettre ainsi fin à la dynastie des Sassanides[3]. Quand le bruit de ce qui se passait parvint à la Porte de Perse, la terreur et l'effroi s'emparèrent d'Ormizd. Il réunit son entourage avec ses gardes du corps et leur demanda conseil. A la fin, ils résolurent de partir avec le trésor royal et toute la cour, et de les transporter au delà du fleuve *Dglath* en bac, à *Veh-Kavat*[4], de couper les cordes du bac et de demander aux Turcs de puissants secours. Mais les

[1] Voir Avant-propos, titres et charges, p. 116.

[2] Comparer avec le récit de Mirkhond, traduct. de S. de Sacy, p. 394-395.

[3] Il faut se rappeler que Vahram était d'origine arsacide. Simocatta et autres historiens grecs prétendent que c'est la colère d'Ormizd, et, comme conséquence, la révolte de Vahram, qui fut cause de la défaite infligée à celui-ci sur les bords de l'Araxe par les Grecs. Mirkhond (*Hist. des Sassan.* trad. de S. de Sacy, p. 395) et autres écrivains orientaux, d'accord avec Sépéos, assurent que des mécontentements s'étaient élevés entre Ormizd et son illustre général d'armée, dans le temps que Vahram était occupé à faire la guerre aux Turcs, à l'orient de la mer Caspienne.

[4] Beaucoup de villes de Perse portaient le nom de leur fondateur ou de leur restaurateur précédé du mot *veh*, glorieux; par exemple, Veh-Artaschir, Veh-Schapour, Veh-Kavat, qui paraît être la même ville que Séleucie, restaurée par Kavat, et située sur la rive droite du Tigre, en face de Ctésiphon.

choses ne se passèrent point ainsi. Les gens de l'entourage et les gardes du corps du roi, dans un conseil secret, prirent la résolution de tuer Ormizd et d'élever au trône son fils, *Khosrov*. En conséquence, ils se rendirent à la forteresse *Grvandakan*[1], et mirent en liberté *Kkosrov*, *Vndo*[2], avec tous leurs compagnons de captivité. — Ils expédièrent des courriers fidèles à l'oncle de Khosrov, *Vstam*[3], pour qu'il hâtât son arrivée.

S'étant réunis tous ensemble, ils pénétrèrent dans l'appartement d'Ormizd, s'emparèrent de lui et l'aveuglèrent. Quelque temps après ils le tuèrent. Il avait régné douze ans. La mère d'Ormizd, *Kaïên*, était fille du roi des Thétals (Turcs)[4].

Il avait été marié à une fille du grand *Asparapet*, sœur de Vndo et de Vstam. Cet Asparapet, seigneur d'origine parthe, fut mis à mort par lui dans la suite. Appréhendant sans cesse une vengeance de la part des fils d'Asparapet, Ormizd les enferma en prison[5].

Suivant Açoghik, p. 114, Mkhithar d'Aïrivank, p. 21, et Samuel d'Ani, p. 52, Ormizd régna douze ans.

[1] Prison située dans Ctésiphon, où l'on enfermait les criminels politiques. Cette dénomination vient probablement du mot گرفتن « saisir, détenir. » Il ne faut pas confondre cette forteresse avec la *forteresse de l'Oubli*. Comparer l'arménien գրաւել et l'allemand *greifen*.

[2] *Bendouïeh* des écrivains orientaux.

[3] *Bostam* et *Kestehem* des écrivains orientaux.

[4] De là aussi son nom de *Tourk-Zadé*, fils de femme turque. (Cf. Mirkhond, *Hist. des Sass.* p. 389.)

[5] Mirkhond, *ibid.*

Ormizd tua Nikhordjès[1].

Ormizd entreprit trois campagnes en Arménie[2]. Les Arméniens, aidés de quelques secours des Grecs, les repoussèrent à chaque fois. Alors Ormizd entreprit une campagne en Cappadoce, battit les Grecs, s'empara de Sébaste et la livra aux flammes. Les Grecs revinrent avec de nouvelles forces, battirent les Perses, et leur prirent du butin et le pyrée. Les Persans se jetèrent sur Mélitène, mais là encore ils furent battus par les Grecs. Sur ces entrefaites mourut Justin. Tibère nomma *Maurice* au commandement de la campagne contre les Perses.

Dans la huitième année de Maurice, 589-590, les Perses se soulevèrent contre leur roi Ormizd, lui crevèrent les yeux et élevèrent au trône son fils, Khosrov.

Conclusion. — *Ormizd*, Hormisdas IV, suivant Mirkhond, p. 387-400, Khondemir (Herb. p. 424), Tabari et autres, était fils de Khosrov Nouschirvan et d'une princesse turque.

Douze ans de Justin donnent l'année 578 (Muralt, *Essai de chronog. byz.* p. 236). Conséquemment Ormizd IV monta sur le trône en l'année 578, et comme il régna douze ans, suivant l'opinion de presque tous les écrivains (Richter, *Hist. krit. Versuch*, p. 228-232), il s'ensuit que son règne se prolongea jusqu'en 589-590. C'est ce qui résulte éga-

[1] Jean de Mamikon, p. 13. Nous ne pouvons pas expliquer ce nouveau nom du titre de Vahram-Tchoubin.

[2] Mich. le Syr.

lement du tableau synchronique de Sépêos, p. 21, où la deuxième année d'Ormizd correspond à la première année de l'empereur Tibère, c'est-à-dire à 579[1]. L'opinion de Michel le Syrien qu'Ormizd fut tué dans la huitième année de Maurice est également d'accord avec notre conclusion. La huitième de Maurice[2] coïncide avec l'année 589-590. Par conséquent, Ormizd IV, fils de Khosrov Nouschirvan, régna environ douze ans, de la fin de 578 ou du commencement de 579 à l'année 589-590.

Dans son Mémoire intitulé : *Erklärung, etc.*[3], M. Mordtmann cite une monnaie portant pour date la treizième année du règne d'Ormizd IV, mais il suppose lui-même sur-le-champ que cette monnaie dut être frappée dans quelque province éloignée de l'empire où la nouvelle du renversement et de la mort d'Ormizd n'était pas encore parvenue.

Selon Muralt, Ormizd IV régna du commencement de 579-591 (*Essai de chronog. byz.* p. 239 et 252.)

Suivant Lebeau, t. X, p. 161 et 299, il régna de.................... 578-590
Mordtmann, p. 100, de.... 579-591
Richter, p. 228 et 234, de.. 579-590

[1] Muralt, *Essai de chronogr. byz.* p. 238.
[2] *Idem, ibid.* p. 248.
[3] *Zeitschrift der deutsch. morgenländ. Gesellschaft*, t. VIII.

XXII.

KHOSROV-ABROUÈZ, خسرو پرویز ابرویز, CHOSROES II (590-627-28).

Dans la septième année de Maurice[1], Khosrov, fils d'Ormizd, fut couronné roi de Perse et régna trente-sept ans, 590-627-28. A la mort d'Ormizd, les seigneurs élevèrent sur le trône son fils Khosrov, et commencèrent leurs préparatifs pour se réfugier de l'autre côté du fleuve *Dglath* (le Tigre). Quelques jours après, *Vahram* atteignit la capitale (Ctésiphon) avec son armée.

Le jeune Khosrov, avec ses oncles *Vndo* et *Vstam*, traversa le fleuve Dglath sur le pont et, après qu'il fut passé, coupa les cordes du pont. Vahram, pendant ce temps-là, faisait main basse sur toute sa maison, trésors, femmes, trône, et construisait des radeaux pour poursuivre Khosrov. Celui-ci, n'étant pas en état de résister, prit la fuite sans savoir à qui adresser une demande de secours, au khakan des Turcs ou à l'empereur grec. A la fin, il pensa que le mieux était de s'adresser à l'empereur, et il lui écrivit une lettre dans laquelle il le priait d'être son *père*, se disait lui-même son *fils*, et promettait de lui céder l'Arménie jusqu'aux villes de Mdzbin (Nisibe), de Van et de Tiflis, s'il l'aidait, lui Khosrov, à monter sur le trône de ses pères. Vahram adressa à l'empereur une lettre exactement semblable.

[1] Sépéos, p. 21, 34-106.

Maurice soumit la question à l'examen des sénateurs. Ceux-ci répondirent : « Les Perses sont un peuple faux et injuste. Dans le danger, ils promettent beaucoup. Délivrés du péril, ils nient la parole donnée. Nous avons essuyé bien du mal de leur part. Qu'ils s'exterminent les uns les autres, nous nous reposerons. » Nonobstant ces représentations, Maurice embrassa le parti de Khosrov et envoya à son aide son neveu *Philippique*, et, en outre, *Jean Patrik*, d'Arménie, et *Nersès Stratelat* (Narsès), de Syrie. Les princes et les seigneurs arméniens prirent également le parti de Khosrov, et, malgré deux lettres flatteuses adressées successivement par Vahram aux Arméniens [1], Mouschegh, commandant des milices arméniennes, resta fidèle à la parole donnée.

Alors, des deux côtés, les armées se préparèrent à une attaque. La bataille s'engagea dans le district de Vararat (Balarath). Mouschegh, avec les troupes arméniennes auxquelles se joignirent 8,000 Perses sous la conduite de Vndo et de Vstam, battit complétement Vahram. Tous les trésors de Vahram restèrent aux mains des vainqueurs. Lui-même ne réussit qu'avec peine à se réfugier dans *Bahl-Schahastan* [2] (Balkh), où il fut tué, peu de temps après,

[1] Sépéos, trad. russe, note 118.

[2] Sur *Bahl-Schahastan*, consulter *Hist. des Aghouans*, traduction russe, Addit. p. 291-294; critique de la traduction de l'*Hist. des Agh.* par M. Lerch, livraison n° 6, t. III du Bulletin de la Société archéologique. Sur l'étymologie du mot *schahastan*, voir Saint-Martin, *Fragm. d'une hist. des Arsacides*, t. II, p. 256-257.

grâce aux intrigues de Khosrov. Après la victoire, Khosrov ordonna de détacher une portion des trésors provenant du butin pour l'empereur et de jeter les prisonniers sous les pieds des éléphants[1].

Celle de ses femmes que Khosrov chérissait le plus était Schirin[2], chrétienne du Khoujastan (Susiane). Elle construisit quantité de monastères et d'églises dans le voisinage de la Porte royale.

L'Arménie étant partagée entre la Perse et l'Empire, et servant constamment de pomme de discorde entre ces deux puissances, Maurice, afin de se tranquilliser lui-même une fois pour toutes sur le compte des rebelles habitants de cette contrée, imagina un moyen hautement perfide et insidieux. Il proposa à Khosrov d'envoyer les troupes arméniennes en Orient contre les Hephthalites (sur les rives de l'Oxus) et de les y maintenir; de son côté, il se chargeait d'appeler les Arméniens de la portion du pays appartenant à l'Empire dans la Thrace (contre les peuples slaves et turcs). Le but qu'il se proposait par cette mesure était de dépouiller le pays de toute puissance politique. La proposition fut acceptée et mise à exécution[3].

[1] Lebeau, *Hist. du Bas-Emp.* t. X, p. 329-330.

[2] Théophylacte Simocatta prétend que *Sira* (Σιρῆ), femme de Khosrov, était grecque (l. V, c. XIII). Les écrivains orientaux et plusieurs auteurs arméniens assurent que Maurice donna sa fille *Mariam* ou *Marie* en mariage à Khosrov. (Voir aussi Lebeau, *Hist. du Bas-Emp.* t. X, p. 334, note 3).

[3] A partir de cette époque, les chefs des milices arméniennes, en Thrace, commencèrent à jouer un rôle important dans l'armée

Dans ce temps-là, Khosrov, voulant venger la mort de son père, ordonna de tuer Vndo, mais Vstam réussit à s'enfuir dans la Parthie et se souleva contre son neveu. Il devint en peu de temps tellement puissant qu'il réussit à soumettre à son autorité les deux rois kouschans, *Schôg* et *Pariôk*, dont le dernier cependant le tua traîtreusement.

Conformément à la promesse faite à Maurice, Khosrov envoya les troupes arméniennes, sous la conduite de *Smbat Bagratouni*[1], en Hyrcanie, avec ordre de soumettre les pays insurgés : *Amazrhoïen, Zrêdjan* et *Taparastan*[2].

Smbat exécuta brillamment la mission dont il était chargé et fut comblé en retour des faveurs du roi. Entre autres choses, Khosrov fit présent à Smbat d'une ceinture et d'un sabre qui avaient appartenu à son père Ormizd.

Bientôt après, Smbat tourna ses armes contre les Hephthalites et les Kouschans. Les rois kouschans adressèrent, en suppliant, une demande de secours au grand *khakan*, le roi des contrées septentrionales, et en reçut une armée auxiliaire de 300,000 hommes. Lorsque les hostilités furent commencées, Smbat

grecque, parvinrent aux plus hauts grades militaires, et plusieurs d'entre eux montèrent même sur le trône des empereurs.

[1] On l'appelait aussi *Khosrov-Schoum* (gloire de Khosrov), et *Vrkan-marzpan*, c'est-à-dire gouverneur d'Hyrcanie.

[2] Probablement le district de *Rouïan*, رويان, dans le Khoraçan, cité par Aboulféda. *Zrêdjan* est le Djordjan; *Taparastan*, le Tabaristan. Le peuple du Tabaristan est connu des écrivains arméniens sous le nom de *Taprik*.

les défit en plusieurs rencontres et dévasta les provinces de *Har*, de *Vatagès* et de *Thokhotostan* (Tokharestan). Les trésors provenant du butin furent envoyés à Khosrov, qui en récompensa Smbat, en lui conférant le titre de *Khosrov-schoum*. En outre, voulant honorer Smbat, il prescrivit de faire monter sur un éléphant pompeusement paré Varaztirots, son fils, lequel était élevé à la Porte royale, et lui donna le surnom de *Dschavitean-Khosrov*[1].

Smbat mourut dans la vingt-huitième année du règne de Khosrov, par conséquent, en 617[2].

Après la mort de Smbat, les troupes arméniennes (quelques divisions) se placèrent sous la protection du *Khakan* des contrées septentrionales, qui leur ordonna d'aller rejoindre son général d'armée, le *Djepetoakh de Chine*[3]. Ce sont ces mêmes troupes qui, dans la suite, vinrent, à travers le passage de Derbend, au secours d'Héraclius, à l'époque de sa guerre contre Khosrov[4].

Dans l'année quatorze (lisez douze)[5] du règne

[1] Nous n'avons pas pu expliquer la signification de ce mot. Il signifie peut-être quelque chose comme *jeunesse de Khosrov*.

[2] Sépêos, trad. russe, note 146.

[3] Les écrivains arméniens donnent au roi de Chine le titre de *Djenbakour*. (Cf. Moyse de Khor. *Hist. d'Arm.* p. 162; *Géogr.* p. 616 de ses œuvres complètes; Faust. de Byz. p. 191, 240-241; Étienne de Siounik, p. 271.)

[4] Unique passage où Sépêos parle des secours que les Khazars fournirent à Héraclius lors de sa guerre contre Khosrov II. (Voir plus loin le récit de Moyse de Kaghankatouts.)

[5] Maurice, selon Sépêos, p. 21, ayant commencé à régner dans la cinquième année d'Ormizd IV, c'est-à-dire en 553, la vingtième année de son règne coïncide avec la douzième de Khosrov.

de Khosrov, et la vingtième de Maurice, l'armée de Thrace s'insurgea, tua Maurice et ses fils, et porta sur le trône *Phocas*, 602. Le bruit se répandit qu'un des fils de Maurice, *Théodose*, s'était réfugié à la Porte de Perse. Dans l'empire grec les troubles étaient généraux. Le commandant en chef de l'armée d'Égypte, *Héraclius*, ne voulut pas reconnaître le nouveau gouvernement. Un autre général d'armée grec, *Nersès* (Narsès), se souleva également dans Édesse, mais il fut pris et puni de mort. Quand la nouvelle de ces troubles arriva en Perse, Khosrov rompit la paix qui durait depuis longtemps avec la Grèce, et déclara vouloir venger la mort de Maurice. Il entra en Mésopotamie, s'empara de Tara et d'Édesse, et, ayant envoyé des troupes dans l'Arménie grecque, il retourna chez lui.

Pendant ce temps-là, les généraux de Khosrov, *Dschouan-Veh, Datoïean* et *Senitam-Khosrov,* portaient de rudes coups aux Grecs en Arménie.

L'année suivante, 604? 605?, Khosrov réunit une nombreuse armée et l'envoya en Assyrie (en Syrie?) sous la conduite de *Khorheam*, surnommé *Razman* [1], en lui confiant également Théodose, fils

[1] Le Rasmisas, Romizanes des Occidentaux. Ce nom se présente chez les écrivains arméniens avec les variantes diverses de Rhomizan (Michel le Syrien) et de Rhamikozan. La vraie leçon se trouve dans l'*Hist. des Aghouans*, liv. II, ch. x : *Rhozmiozan*, et dans Théoph. p. 245 : Ῥουσμίαζαν. Le nom réel de ce général était *Khorheam*, Khorhean ou Khorhem. Il s'appelait encore *Schah-Varaz* ou Schahrbarz. (Cf. *Hist. des Aghouans*, l. II, c. x, trad. russe, Addit. Sépêos, trad. russe, note 169.)

de Maurice. Arrivé en Mésopotamie, Khorheam s'empara d'*Édesse*, d'*Amid*, de *Tela*, de *Rhaschaiên*, d'*Antioche* et de toutes les villes qu'il rencontra sur sa route. Un autre général de Khosrov, *Aschtat-Yeztaïar*, en compagnie de Théodose, le prétendu fils de Maurice, arriva sur les frontières d'Arménie dans l'année dix-huit du règne de Khosrov, 607-608, et soumit les villes de *Satagh* (Satala) et de *Karin* (Théodosiopolis). Son successeur, *Schahên-Patgoçapan* (Saïs), dans la vingtième année du gouvernement de Khosrov, 609-610, se rendit maître de Césarée de Cappadoce. Les chrétiens abandonnèrent la ville pour aller s'établir ailleurs; il n'y resta que les Juifs.

Dans l'année vingt et un du règne de Khosrov, 610-611, *Schahên* transporta les habitants de Karin à Hamadan-Schahastan (Ecbatane).

Dans l'année vingt-deux du règne de Khosrov, 611-612, Héraclius, commandant de la province d'Égypte, rassembla une puissante armée, arriva à Constantinople où, après avoir tué Phocas, il éleva sur le trône son fils Héraclius. Aussitôt après son avénement au trône, Héraclius envoya à Khosrov des présents magnifiques et lui demanda la paix. Khosrov ne voulut pas même en entendre parler. « L'empire grec m'appartient, répondit-il (il se fondait sur ce qu'il avait été adopté par Maurice), et je l'ai donné à Théodose, fils de Maurice. » Il prit les présents qu'on lui offrait, mais il ordonna de tuer les ambassadeurs. Instruit des sentiments hostiles

du roi, Héraclius donna l'ordre d'assiéger *Césarée*, où les Perses commencèrent bien vite à ressentir le manque de vivres. Alors ils firent une sortie, repoussèrent les Grecs et s'en allèrent.

Schahên avec sa division se joint à l'armée de *Khorhem*.

Parmi les autres généraux de Khosrov qui figurèrent dans cette guerre on connaît : *Schahraïenpet*, *Parseanpet-Parschenazdat*, *Namgaroun-Schonazp*, *Schahrapghakan*, *Djrhodj-Veh* ou *Djrhodj-Vehan* (Ruzbihan)[1]. *Philippique*[2], gendre de Maurice, combattait pour l'empereur. La guerre se prolongea de cette façon pendant sept ans.

Dans ce temps-là, l'empereur Héraclius mit son fils Constantin sur le trône à sa place, en le confiant au Sénat et aux grands dignitaires. Lui-même, accompagné de son frère (Théodose), à la tête d'une nombreuse armée, prit le chemin de l'Assyrie où, dans le commencement, il livra aux Perses plusieurs batailles indécises.

Sur ces entrefaites, les Perses soumirent presque toute la Palestine. Le général perse, nommé *Rhazman-Khorheam*, lequel avait son quartier général à Césarée, proposa aux habitants de Jérusalem de rendre la ville; mais bientôt les chrétiens prirent le dessus. Les chefs perses furent massacrés et la ville s'insurgea. Alors Khorheam assiégea de nouveau Jérusalem avec une

[1] Sépéos, trad. russe, note 176.

[2] Au sujet de Philippique, consulter Lebeau, *Hist. du Bas-Emp.* t. X, p. 198-199; Muralt, *Essai de chronogr. byz.* p. 244.

armée considérable. Au bout de dix-huit jours de siége, il mina les murs de la ville; et, dans la vingt-cinquième année du règne de Khosrov[1], dix jours après Pâques, les Perses se rendirent maîtres de Jérusalem, où ils commirent d'épouvantables massacres. Quand on compta les cadavres de ceux qui avaient succombé, le nombre s'éleva à dix-sept mille, 614-615. Trente-cinq mille hommes furent emmenés en esclavage[2]. Au nombre des prisonniers était le patriarche *Zacharie*. Tout l'or et l'argent qui fut trouvé dans la ville fut converti en lingots et expédié en Perse. Après de longues recherches, la croix vivificatrice fut découverte et transportée à la Porte royale. Les Juifs, qui avaient pris parti pour les Perses, jouirent, au commencement, de leur protection, mais ils ne tardèrent pas d'être expulsés de Jérusalem. L'évêque Modestus fut nommé administrateur de la ville[3].

Après la conquête de la Palestine, Khorheam conduisit son armée contre Constantinople et s'arrêta à Chalcédoine, en face de Byzance. La capitale courut le plus grand danger. N'ayant ni la force ni l'é-

[1] L'original porte vingt-sept, mais nous avons corrigé cette erreur du copiste, lequel a écrit է pour ե, sept au lieu de cinq. Que cette erreur appartienne au copiste, cela résulte visiblement de ce fait que Thomas Ardzrouni, qui a emprunté à Sépéos la relation de la prise de Jérusalem, dit que cet événement eut lieu en l'année vingt-cinq du règne de Khosrov.

[2] Sur la prise de Jérusalem par les Perses, voir Lebeau, t. XI, p. 11-12.

[3] Modestus, abbé du monastère de Saint-Théodore, prit le gou-

nergie suffisantes pour repousser l'ennemi, l'empereur recourut à des moyens humiliants. Il envoya à Khorheam de magnifiques présents, expédia des vivres à ses troupes et le pria de ne rien entreprendre contre la capitale, jusqu'à ce qu'il eût écrit à Khosrov et réussi à conclure la paix avec lui. Héraclius envoya en effet à Khosrov de riches présents et lui demanda humblement la paix. Khosrov prit les présents; mais à la lettre humiliante de l'empereur il répondit avec hauteur que l'empire de Byzance lui appartenait, qu'Héraclius était son esclave et un rebelle. Quand Héraclius eut lu la réponse de Khosrov en assemblée, en présence du patriarche, du sénat et d'un peuple nombreux, leur indignation fut sans limites. Tous, du petit au grand, demandèrent une vengeance sanglante.

Alors Héraclius, laissant le gouvernement aux mains de son fils Constantin, entra en campagne contre les Perses avec une armée de 120,000 hommes, et prit la route des rives méridionales de la mer Noire et de l'Arménie. Après avoir battu les meilleurs généraux de Khosrov, *Schahên-Patgoçapan*, *Schah-Varaz* et *Djrhodj-Veh*, l'empereur se porta rapidement sur Tisbon (Ctésiphon), résidence des rois de Perse. Le général perse Djrhodj-Vehan essaya d'arrêter Héraclius, mais il fut rejeté par lui au delà du mont Zarasp en Assyrie. Il fut livré en Assyrie une seconde et sanglante bataille dans laquelle les Perses

vernement de l'église, en l'absence de Zacharie; il travailla aussitôt à rétablir les lieux saints. (Lebeau, t. XI, p. 13.)

essuyèrent une défaite complète. Héraclius était déjà sous les murs de Ctésiphon.

Cependant Khosrov réussit à envoyer à temps dans *Veh-Kavat*, au delà du Tigre, ses femmes, ses enfants, ses écuries, ses trésors, et s'y rendit lui-même après eux. Avant son départ, il réunit les seigneurs, leur expliqua l'état des choses, et se plaignit de Khorheam qui l'abandonna et ne vint point à son aide de l'Occident. A la fin, il se mit à leur reprocher de n'être pas tous morts en défendant la patrie. Alors les seigneurs, épouvantés des méchantes dispositions de Khosrov, formèrent sur-le-champ un complot, se transportèrent nuitamment à *Veh-Kavat*, se rendirent maîtres de la personne du roi, désignèrent des sentinelles pour le garder, et proclamèrent roi *Kavat*, son fils. Instruit du danger, Khosrov bondit de frayeur, changea de vêtements et se cacha dans le jardin derrière un bouquet d'arbrisseaux; mais il fut bientôt découvert et tué par ordre de Kavat. Ses fils, au nombre de quarante, périrent en même temps que lui [1].

Les deux frères *Bndo* et *Vstam*, parents du roi de Perse, se révoltèrent contre Ormizd, père de Khosrov, et le tuèrent [2]. Eux-mêmes, avec leur neveu,

[1] Le nombre des fils de Khosrov est estimé diversement, selon les auteurs. Lebeau, se fondant sur l'historien syrien *Thomas Maraga*, dit que Kavat ordonna de tuer tous ses frères, au nombre de vingt-cinq (t. XI, p. 146). Suivant Mirkhond, p. 409, Khosrov n'avait que quinze fils. Hamza Ispah. *Annal. libri X*, vers. lat. p. 45, cite par leur nom dix-neuf fils de Khosrov II.

[2] Moyse de Kaghank. l. II, c. IX-XIII, XVII.

Khosrov, fils d'Ormizd, s'enfuirent de *Vahram-Tchobin* et cherchèrent un refuge sur les terres grecques, auprès de l'empereur romain Maurice. Maurice donna sa fille en mariage à Khosrov et lui fournit les moyens de rentrer en possession de son royaume. Il s'écoula ensuite plusieurs années. Khosrov entreprit de se venger des meurtriers de son père. Il punit de mort ses deux oncles, *Bndo* et *Vstam*, avec soixante hommes de leur famille environ. L'un d'eux, *Mihran*, avec trente mille familles, se sauve par la fuite en Aghouanie et s'établit dans la province d'Outik. Là il soumet en peu de temps plusieurs provinces, et devient le fondateur d'une nouvelle dynastie de rois d'Aghouanie, la dynastie de *Mihrakan*[1].

Khosrov guerroya longtemps contre l'empereur grec *Flavius Héraclius* et dévasta ses possessions. Il fut redevable du plus grand nombre de ses victoires à son général d'armée *Khorheam* que, pour son entendement à ordonner la bataille et à remporter la victoire, il honora, suivant l'habileté des Perses, des titres fastueux de *Rozmiozan* et de *Schah-Varaz*. Ce Schah-Varaz prit et incendia Jérusalem, *emmena en captivité la sainte Croix*, ainsi que tous les vases d'or et d'argent de ces contrées. Il expédia en Perse, à la Porte royale, tout ce qu'il y avait de précieux dans les magnifiques villes qui tombèrent en son pouvoir, depuis les colonnes de marbre et

[1] *Hist. des Aghouans*, l. II, c. XVII, trad. russe, Addit. (Voir également le tableau généalogique de la famille *Mihrakan*, p. 339-343.)

les corniches jusqu'à des oiseaux et des quadrupèdes qui étaient complétement inconnus, avant cette époque, en Orient. C'était peu. Il traînait à sa suite un grand nombre de chanteurs qui égayaient les festins, de jeunes filles et de jeunes garçons élevés dans la mollesse. Il exerça ses fureurs sur terre et sur mer; il *transporta* de très-élégantes villes romaines avec leurs habitants sur le territoire perse, et prescrivit à ses architectes de construire des villes en Perse sur le modèle des villes détruites. Il appela l'une de ces villes *Antioche la Glorieuse*, et les autres par leur nom précédent en y ajoutant le mot *glorieux* (veh — بِه[1]).

Dans l'année trente-cinq de son règne, 624-625, dans la première année du dix-huitième bissexte de l'ère arménienne[2], Khosrov commença à faiblir devant l'empereur grec. Celui-ci informa ses troupes et ses généraux de ses succès, et réunit une nombreuse armée.

Ayant confié la capitale à son fils (Constantin), Héraclius laissa ses provinces et ses villes aux mains des Perses, se rendit par mer en *Éger*[3], passa de là en Arménie, et traversa l'Araxe; il espérait surprendre Khosrov à l'improviste. Khosrov se trouvait en ce moment en Médie. Il s'enfuit de là en Assyrie et appela à son aide son grand général d'armée, Schah-

[1] Ce sont les propres expressions de l'auteur.

[2] Éd. Dulaurier, *Recherches sur la chronologie arménienne*, ch. I, p. 9, note 30.

[3] Sur la rive orientale de la mer Noire, formant une portion de la Mingrélie actuelle et de l'Aphkhazie.

Varaz. Celui-ci, avec des troupes nombreuses et choisies, se rapprocha des frontières d'Arménie. Alors l'empereur dévasta tout l'Atrpatakan et s'arrêta dans un endroit fortifié, nommé *Gaïschavan*, connu par ses sources salutaires, pour faire reposer son armée. De là il s'en alla prendre ses quartiers d'hiver en Aghouanie et établit ses campements dans la province d'*Outik*. Dans le temps que l'empereur se trouvait sur les bords de la rivière *Tghmout*, non loin du village de *Dioutakan*, un corps nombreux de Perses, nommé *nouvelle armée*, s'avança contre lui sous la conduite de *Schahrapghakan*, favori du roi, et de *Granik-Saghar*. Un autre général vint des possessions grecques les renforcer. Avec leurs forces réunies, ils contraignirent Héraclius de se retirer dans Siounik et lui enlevèrent toutes ses conquêtes en Aghouanie.

Sur ces entrefaites, les *Khazars*[1] opérèrent une irruption en Arménie et ravagèrent l'Atrpatakan.

Après avoir amassé un butin incalculable, ils s'en retournèrent chez eux par la porte de *Tchogh* ou de *Tchor*. Leur souverain, que dévorait une soif insatiable de pillage, se décida l'année suivante à entrer en campagne en personne. En conséquence, il informa tout ce qui était soumis à son autorité: « tribus et peuples, habitants des montagnes ou des plaines, vivant sous un toit ou à ciel ouvert, ayant

[1] Sur les Khazars qui vinrent au secours d'Héraclius, consulter Lebeau, *Hist. du Bas-Emp.* t. XI, p. 117: *Hist. des Aghouans*, trad. russe, l. II, c. XI et XII, Addit.

la tête rase ou portant chevelure, d'avoir à être en armes au premier signal et prêts à prendre la campagne. »

Dans l'année trente-six du règne de Khosrov, 625-626, les Khazars prirent et détruisirent la ville de *Tchogh* (non loin de Derbend), pour la construction de laquelle les rois de Perse avaient épuisé leur pays. Les Sassanides n'avaient épargné aucune sorte de dépenses pour fortifier cette ville; les plus habiles architectes avaient employé dans ce but les matériaux les meilleurs et les plus solides, afin d'élever une forteresse entre les montagnes du Caucase et la mer Orientale. Les Khazars la détruisirent, pénétrèrent dans l'Aghouanie, s'emparèrent de *Partav,* la capitale, massacrèrent les habitants, pillèrent le trésor, et allèrent assiéger la commerçante, la voluptueuse, l'illustre ville de Tiflis [1]. Là, Héraclius, ayant reçu de leurs nouvelles, se porta avec son armée à leur rencontre et conclut alliance avec *Dschébou-Khakan*, chef des Khazars. Les armées des deux rois commencèrent le siége de Tiflis. La ville, réduite à la dernière extrémité, était prête à se rendre. Sur ces entrefaites, *Schahrapghakan*, avec mille hommes bien armés et des vivres, réussit à entrer dans Tiflis et repoussa toutes les attaques

[1] Tiphilis. Les Khazars pénètrent, sous leur second chef, Ziébel, par les portes Caspiennes dans l'Adroëgan, en dévastant tout, en emmenant les hommes captifs; Ziébel se prosterne devant Héraclius et s'en retourne, après lui avoir donné un secours de quarante mille hommes d'élite, avec lesquels l'empereur va attaquer Chosroës. (Cf. Muralt, *Essai de chronogr. byz.* p. 281.)

des ennemis. N'étant pas en état de prendre la ville, les deux rois résolurent de rentrer chez eux et de se réunir l'année suivante avec de nouvelles troupes, pour travailler en commun à l'affaiblissement de la monarchie perse.

Dans cette même année, l'empereur députa aux Khazars, pour entamer des négociations, un de ses seigneurs, *André*, avec des présents magnifiques et les promesses les plus libérales. Afin de s'entendre sur les conditions finales, *Dschébou-Khakan* envoya à Constantinople un corps de mille cavaliers qui, ayant terminé sa mission, rentra dans sa patrie.

Au commencement de l'année trente-sept, 626-627, le roi du Nord envoya les troupes promises sous la conduite de son neveu, lequel portait le titre de Schah. Les Khazars dévastèrent l'Aghouanie et une partie de l'Atrpatakan. L'empereur, pendant ce temps-là, envahit la Perse et se porta dans la direction de la capitale. Khosrov se jeta dans Tisbon et envoya contre l'empereur toutes les troupes qui se trouvaient sous sa main. Il nomma au commandement de ce corps un seigneur à qui il conféra, à cette occasion, le nom fastueux de *Rhodj-Veh*. Le général obéit au roi à contre-cœur. Il voyait que l'armée de Khosrov, rassemblée à la hâte, ne pourrait soutenir la lutte contre les troupes expérimentées d'Héraclius, et demanda en conséquence, à plusieurs reprises, du renfort à Khosrov. Celui-ci répondit à sa quatrième lettre : « Si tu ne peux pas vaincre, du

moins tu peux mourir! » Alors Rhodj-Veh, levant les mains au ciel, s'écria : « Mes dieux, jugez entre moi et mon impitoyable roi! » Ceci dit, il se précipita dans la mêlée. Malgré une résistance désespérée, il fut exterminé complétement avec son armée par les Grecs.

En voyant la défaite constante de leurs troupes et l'approche d'un ennemi triomphant, 627-628, les seigneurs perses tramèrent une conspiration et résolurent de se défaire de Khosrov. Le précepteur de *Kavat*, fils aîné de Khosrov, dirigea cette conjuration. Il expédia à Héraclius un courrier au nom de Kavat, et envoya des présents aux principaux chefs de l'armée grecque. En même temps, il expédia des lettres à tous les seigneurs de l'empire de Perse, et leur annonça, au nom de Kavat, que Khosrov, son père, avait été renversé du trône, et que lui (Kavat) avait déjà pris les rênes du gouvernement. Il prescrivit en même temps de placer un fort détachement à la tête du pont sur le Tigre, près de la ville de *Veh-Artaschir*, en face de la porte de Tisbon, où Khosrov était gardé par ses troupes favorites.

Kavat, en personne, accompagné d'une nombreuse escorte, parcourut à cheval les rues de la ville. Des hérauts, aux deux côtés du roi, proclamaient l'avénement de Kavat : « Que celui qui aime la vie et veut couler des jours prospères aille au-devant du roi des rois, Kavat!

Les conjurés ouvrirent la porte de la forteresse

d'*Anhousch*[1] (de l'Oubli) et rendirent à la lumière une multitude sans nombre de captifs qui, ayant brisé les uns les autres leurs chaînes, se répandirent en foule hors de la prison, s'élancèrent sur des chevaux, se mêlèrent au cortége de Kavat, l'accueillirent avec de joyeuses acclamations et outrageaient Khosrov[2]. Alors les troupes de la Porte commencèrent aussi à abandonner peu à peu Khosrov, et passèrent avec leurs drapeaux du côté de Kavat. Des courriers de Kavat pénétrèrent dans le palais et donnèrent l'ordre, en son nom, aux serviteurs de la Porte, sous peine de mort, de tenir Khosrov sous bonne garde, de peur qu'il n'échappât. En entendant du bruit et des cris confus, Khosrov apprit ce qui se passait dans la ville. Alors il eût fallu voir quel désespoir s'empara de lui. Il perdit toute espèce d'intelligence; il soupirait, il gémissait, ne sentait rien quand il s'asseyait et éprouvait des soubresauts continuels. Il s'en alla à pied dans le jardin et, là, il se cacha derrière un bouquet d'arbres, attendant à tout moment la mort.

Cependant le palais fut pris. Les conjurés se mirent à la recherche de Khosrov et le trouvèrent derrière les arbres. Ils l'emmenèrent hors du jardin et le conduisirent dans une maison appelée *Kataki-*

[1] Cette forteresse doit être la même que celle que Sépéos nomme *Grvandakan.*

[2] Kavat court à Ctésiphon, où il arrive avant son père, que sa maladie obligeait de marcher à petites journées. Il fait ouvrir les prisons et donne aux prisonniers des armes et des chevaux. (Lebeau, *Hist. du Bas-Emp.* t. XI, p. 148-149.)

hndouk[1], appartenant à *Maraspand*. Lorsque Khosrov reconnut où il était, et chez quel hôte, il se frappa la poitrine et s'écria : « Malheur à moi ! comme j'ai été trompé par les devins qui m'avaient prédit que je serais pris dans l'Inde, dans la localité de Maraspand ! » Ils le gardèrent tout le jour dans cette maison ; le lendemain ils lui abattirent la tête d'un coup de sabre.

Kavat ordonna de trancher les mains et les pieds à ses frères ; il voulait leur conserver la vie ; mais peu de temps après il fut contraint de les mettre à mort.

Dans la huitième année du règne de Maurice, les Perses se soulevèrent contre *Ormizd*, leur roi, lui crevèrent les yeux, et mirent sur le trône son fils Khosrov[2]. Dans la même année, *Vahram*, seigneur perse, voulant s'emparer lui-même du sceptre, força Khosrov à prendre la fuite. Khosrov se rendit à Édesse et de là pria Maurice d'être son *père* et de lui envoyer des troupes à son aide pour rentrer en possession de son royaume. Maurice lui donna les

[1] *Kataki-hndouk*, Կատակի Հնդուկ, signifie probablement *Maison indienne*, du perse كدهٔ هندو : *Maraspand*, ماراسپند, est le nom d'un célèbre *Mobedan-Mobed* du temps des premiers Sassanides.

Selon Théophylacte Simocatta, p. 241, les conjurés, s'étant saisis de Khosrov, l'enfermèrent dans une tour *obscure* qu'il construisait pour y conserver ses trésors. (Cf. Lebeau, t. XI, p. 149.)

[2] La huitième année de Maurice s'étend d'octobre 589 à octobre 590 ; conséquemment, Khosrov monta sur le trône dans cet intervalle. (Cf. Muralt, *Essai de chronogr. byz.* p. 248.)

troupes d'Arménie et de *Thirak* (Thrace). Avec leur aide Khosrov ressaisit son trône, épousa *Marie*, fille de Maurice, et construisit trois églises en son honneur.

Après vingt ans de règne, Maurice fut assassiné par ses soldats[1]. En apprenant cette nouvelle, Khosrov le pleura longtemps; à la fin, il résolut de venger sur les Grecs la mort de Maurice. Dans ce but, il envoya une armée considérable, sous le commandement de *Rhomizan*, à qui il conféra le titre honorifique de *Schahr-barz*. Schahrbarz entra en Mésopotamie, s'empara de *Tara*, de *Rhaza*, de *Merdin* et y passa l'hiver. L'année suivante, il prit *Khahran* (Carræ), *Alep* et *Antioche*. Les villes se soumirent volontairement à lui, parce qu'il ne se vengeait que des Grecs et des Romains.

Dans la huitième année du règne de Phocas, 610, les Perses se rendirent maîtres de toute la Mésopotamie[2], traversèrent la *Cappadoce*, *Ancyre*, l'*Asie*, arrivèrent jusqu'à Chalcédoine et répandirent beaucoup de sang. Ils disaient que l'empire grec appartenait à Khosrov, lequel avait été adopté par Maurice.

Héraclius monta sur le trône dans l'année vingt et un de Khosrov[3], 610-611. Il demanda la paix à Khosrov, mais celui-ci ne lui répondit pas.

Schahrbarz s'empara de Damas dans la quatrième

[1] 27 novembre 602. (Cf. Muralt, *Essai de chronogr. byz.* p. 262.)

[2] Muralt, *ibid.* p. 268.

[3] Héraclius commença en effet à régner le 6 octobre 610.

année d'Héraclius, et, l'année suivante, de la Galilée, 613-614.

Dans la sixième année d'Héraclius, 615-616, Schahrbarz prit Jérusalem, massacra 6,000 (ou 90,000) hommes et emmena les autres en servitude. Il ménagea d'abord les Juifs, qui achetaient des chrétiens à vil prix et les faisaient mourir; mais bientôt il commença à les persécuter, et les chassa de Jérusalem et des environs. Schahrbarz envoya en Perse la sainte Croix, le patriarche Zacharie, pour le service de la Croix, et une portion du butin d'Antioche. L'année suivante, il s'empara de l'Égypte, et soumit toute la Libye jusqu'aux frontières d'Éthiopie.

Dans cette même année, Khosrov envoya en Cilicie *Schahên*, qui saccagea, pilla la contrée entière et emporta avec lui les colonnes de marbre et les vases de cuivre. Héraclius envoya contre les Perses son fils Constantin; mais celui-ci s'en revint sans avoir rien fait.

Dans la quinzième année d'Héraclius, 624-625, les Perses s'emparèrent de l'île de Rhodes. De là ils se dirigèrent sur Constantinople et l'assiégèrent. L'armée perse se répandit dans la Thrace et dans les provinces occidentales. Dans ce temps-là, il se fit un changement subit dans la guerre.

Des détracteurs rapportèrent au roi de Perse que Schahrbarz, enorgueilli par ses victoires, s'était exprimé à son sujet de la manière suivante : « Le libertin Khosrov passe tout son temps dans l'ivrognerie

et dans la société des ouvrières et des servantes. Il ne sait pas que je n'ai nullement l'intention de lui restituer les pays conquis par moi. » Le roi, courroucé, écrit à son second général, *Gharatóghan*, de trancher la tête à Schahrbarz au reçu de sa lettre et de la lui envoyer. La lettre tomba entre les mains des serviteurs d'Héraclius, qui en donna secrètement avis à Schahrbarz et l'invita à venir conférer avec lui. Schahrbarz, ayant pris la lettre chez Héraclius, la changea comme suit : « Schahrbarz et Gharatôghan, mes fidèles! en recevant cette lettre, coupez la tête aux cinquante chefs dont les noms sont écrits ici. » Après avoir inscrit les noms, Schahrbarz montra la lettre aux chefs. Ceux-ci entrèrent en fureur, injurièrent Khosrov et conclurent la paix avec Héraclius.

Sur ces entrefaites, Héraclius expédiait des ambassadeurs au roi du Nord, au Khakan, lui proposait la main de sa fille *Eudoxie*[1], et lui demandait l'envoi d'un secours de quarante mille hommes de cavalerie contre les Perses. Le Khakan consentit avec empressement à envoyer cette armée par la Porte caspienne, « parce que, disait-il, j'ai moi-même envie de piller *Phaïtakaran*[2]. » Héraclius se porta en Arménie au-devant d'eux et prit le chemin des frontières d'Assyrie.

[1] Lebeau, s'étayant du témoignage de Nicéphore, p. 15, dit aussi qu'Héraclius proposa au Khakan la main de sa fille Eudoxie (t. XI, p. 119).

[2] Sous ce nom, il faut entendre *Tiflis*.

En apprenant ce qui se passait, Khosrov rassembla une nouvelle armée, dont il confia le commandement à *Rhouzbihan*, et l'envoya contre Héraclius. Celui-ci, avec l'aide des troupes du nord (des Turcs), le battit. En recevant la nouvelle de cette défaite, Khosrov s'enfuit dans son château de *Sagarth*.

Schirin[1], fils de Khosrov, qui, dans ce temps-là, était détenu en prison, s'échappa, tua son père et devint lui-même roi.

Les Perses tuèrent leur roi Ormizd[2]. Son fils, *Dschamb-Khosrov*[3], s'enfuit en Grèce, embrassa la foi de Chalcédoine, reçut en retour des secours de Maurice et reconquit son trône.

Conclusion. — Khosrov II Parviz était fils d'Ormizd IV; tous les écrivains grecs, orientaux et arméniens sont d'accord sur ce point.

Ormizd IV ayant été tué en 589-590, il s'ensuit que cette année-là doit être comptée pour la première du règne de Khosrov II. Il régna, selon Sépêos et Moyse de Kaghankatouts, trente-sept ans pleins; par conséquent, son règne se prolongea jusqu'au commencement de 628. C'est ce qui eut lieu en effet. Du rapport d'Héraclius, inséré dans le *Chronicon paschale*, il résulte clairement que Khos-

[1] Aboulpharage l'appelle aussi *Schirin*. Les écrivains orientaux lui donnent le nom de *Schirouïeh*, que les auteurs grecs ont altéré en Siroes.

[2] Jean de Mamikon, p. 12.

[3] Nous ignorons la signification du mot *Dschamb*. On le trouve encore dans le nom d'une ville *Djembsabar*, fondée par Kavat I. (Cf. Hamz. Ispah. *Annal. libri X*, vers. lat. p. 42.)

rov fut pris et tué par son fils, du 24-25 février 628. (Cf. Muralt, *Essai de chronogr. byz.* p. 248.)

Michel le Syrien dit qu'Héraclius monta sur le trône dans la vingt et unième année de Khosrov, c'est-à-dire lorsque Khosrov avait déjà régné vingt années pleines. Héraclius ayant été couronné roi le 6 octobre 610, si l'on retranche vingt ans pleins de ce nombre, on obtient le 6 octobre 590. De là il résulte également ceci que Khosrov devint roi au commencement de cette année-là, et régna conséquemment de. 590-628

Selon Muralt, p. 284, de 591 au 24 fév. 628
Lebeau, tom. XI, p. 150, du 28 mai 590 au 24 fév. 628
Richter, pag. 234, 240, de. 590-628
Mordtmann, p. 111, de. 591-628

XXIII.

KAVAT, Կաւատ, قباد شيرويه, SIROËS, CAVADES II (628).

Après le meurtre de son père, Kavat, d'après le conseil des seigneurs, livra à la mort les quarante fils de Khosrov [1]. Il s'appropria les femmes du roi, ses écuries et ses trésors. Suivant le conseil de son entourage, il résolut de conclure la paix avec tous ses voisins, et fut le premier à demander paix et

[1] Sépéos, p. 106-107.

alliance à Héraclius[1]. Ayant scellé du sel, il envoya un de ses seigneurs, *Rhasch*, à l'empereur avec des présents magnifiques. Héraclius, de son côté, rendit la liberté aux prisonniers, et lui députa, avec des présents, un de ses seigneurs, *Iouzdat*[2].

En même temps, Kavat prescrivit d'écrire à son général, Schahr-Varaz, d'évacuer les frontières grecques et de rentrer en Perse, bien que celui-ci n'eût pas envie d'obtempérer. Kavat renvoya Iouzdat à l'empereur avec de nouveaux présents et du sel scellé. Il nomma marzpan d'Arménie *Varaz-Tirots*, fils de Smbat Bagratouni.

Le roi Kavat ne réussit pas à mettre à exécution ses bonnes intentions relativement à la conclusion de la paix avec ses voisins et au bon ordre du pays. Il mourut après un règne de six mois.

Kavat commença à régner dans la dix-septième année d'Héraclius, 627-628.

« Ayant fait mourir ses frères, Kavat monta sur le trône[3]. Il était indulgent et bienveillant pour tous ses sujets et ses serviteurs. Il demanda la paix à tous les rois, et délivra tous les prisonniers qui languissaient dans la prison de la Porte de son père. Il adressa des harangues par toutes les frontières de

[1] Dans sa dépêche officielle insérée dans le *Chron. pasch.* p. 401, Héraclius s'exprime ainsi : Kavat désire vivre en paix avec nous et avec tout le monde. *Θέλει μεθ' ἡμῶν καὶ μετὰ ἑκάστου ἀνθρώπου εἰρήνην ἔχειν.*

[2] Dans la *Chronique pascale, ibid.* ce nom se présente sous sa forme complète Ἐὐστάθιος.

[3] Moyse de Kaghank. l. II, c. XII.

son royaume, souhaitant à tous de vivre dans la joie et la gaieté. Il exempta tout ce qui vivait dans son empire des impôts et de la douane pendant trois ans, et s'efforça d'arriver à ce que personne ne ceignît l'épée pendant toute la durée de son règne. » — « Mais, comme nos péchés devaient nous châtier[1], toutes ses bonnes intentions n'aboutirent à rien, étant restées, au bout de peu de temps, sans exécution. Ce parricide, après un règne de sept mois, alla rejoindre ses pères. Bientôt l'empire des Sassanides allait disparaître et passer aux mains des fils d'Ismaël. »

Kavat, fils de Khosrov I, tua Khosrov II et régna à sa place[2]. Il créa Varaz-Tirots marzpan d'Arménie, et mourut dans les jours du pontificat d'Esdras, laissant le trône à son jeune fils *Artaschir*.

Ayant tué son père, *Schirin* monta sur le trône, demanda la paix à Héraclius et l'obtint. Il mourut après un règne de huit mois[3].

Selon Açoghik, p. 119, Kavat régna deux ans; suivant Samuel d'Ani, p. 54, et Mikhithar d'Aïrivank, p. 21, un an.

Conclusion. — Kavat était fils de Khosrov II; tous les écrivains l'affirment, à l'exception de Jean Catholicos et de Vardan.

Son père étant mort au mois de février 628, le commencement du règne de Kavat doit être compté

[1] Ce sont les expressions mêmes de l'auteur.
[2] Jean Cathol. p. 40.
[3] Mich. le Syr.

à partir de cette époque. D'après l'opinion de la majorité des écrivains, il régna de six à huit mois (Mirkhond, p. 408-409;—Khoudemir, Herb. *Bibl. orient.* Schirouïeh;— *Schahnameh*); par conséquent, Kavat mourut à la fin de cette même année.

Sur une monnaie attribuée à Kavat Schirouïeh, M. Mordtmann lit *deuxième* année de son règne (*Erklärung der Münzen mit Pehlvi-Legenden*, p. 141, dans la *Zeitschrift der deutsch. morgenländ. Gesellsch.* t. VIII). Il faut ajouter que l'auteur ne sait point d'une façon certaine à quel Kavat appartient cette monnaie, si c'est à Kavat I, fils de Péroz, ou à Schirouïeh. Une circonstance qui plaide en faveur de la première opinion, c'est la légende pehlvie : *Kavat-Pirudsch*, Kavat, fils de Péroz, qui se lit sur la monnaie. Toutefois, par son *habitus*, elle ressemble complétement à la dernière monnaie de Khosrov II.

Suivant Muralt, p. 284-285, le règne de Kavat dura du 24 février 628 jusqu'au commencement de 629.

Selon Richter, p. 242, Kavat mourut en... 628
Lebeau, t. XI, p. 162, Siroès mourut en........................ 628

XXIV.

ARTASCHIR III, اردشير, ARTASIRÈS III (628-629).

A la mort de Kavat, on éleva au trône *Artaschir*, lequel était encore enfant[1].

[1] Sépéos, p. 21, 108-109.

En apprenant la mort de Kavat, Héraclius écrit à *Khorheam :* « Votre roi, Kavat, est mort. C'est à toi qu'il convient de prendre le trône. Je te le donne à toi et à tes enfants après toi. Prends chez moi autant de troupes que tu voudras. » Ensuite de cela, ils eurent une entrevue dans un lieu nommé *Héracli*. Khorheam promit de respecter les frontières de l'empire et de rendre à l'empereur la sainte Croix. Ayant pris chez l'empereur quelques troupes, Khoream s'achemina vers Ctésiphon, s'empara de la ville et ordonna de mettre à mort le jeune Artaschir.

Artaschir régna trois ans[1].

Dans la deuxième année d'Artaschir, fils de Kavat, le prince du nord, le *Khakan*, envoya en Arménie un corps de brigands sous la conduite de *Tchorpan-Tharkhan*[2]. Schah-Varaz dirigea contre lui *Honahn*, commandant la cavalerie turque, à la tête de dix mille hommes. Les Khazars battirent et exterminèrent son armée.

Après Schirin, *Artaschir*, son fils, monta sur le trône et régna deux ans. Il fut tué par Scharhbarz[3].

Selon Samuel d'Ani, p. 54, et Mkhithar d'Aïrivank, p. 21, Artaschir régna deux ans.

Conclusion. — Suivant Mirkhond, p. 409-410, Khondemir (Herb. Ardeschir ben Schirouïeh),

[1] Dans le nombre des années d'Artaschir sont comprises aussi celles de l'usurpateur *Khorhem* et d'autres, ainsi que le dit Sépéos lui-même.

[2] Moyse de Kaghank. l. II, c. XVI.

[3] Michel le Syr.

Théoph. p. 97, et autres, Artaschir, fils de Kavat, monta sur le trône à l'âge de sept ans.

La plupart des écrivains orientaux donnent à Artaschir un an et six mois de règne, en tout cas, pas plus de deux ans. M. Mordtmann a expliqué quatre monnaies se rapportant à la deuxième année du règne d'Artaschir (*Erklärung der Münzen*, etc. p. 112). Il faut croire qu'Artaschir régna jusqu'à la fin de 629, ou même jusqu'au commencement de 630.

Selon Richter, p. 243, Artaschir régna d'octobre 628 jusqu'à octobre 629.

Suivant Muralt, *Adeser* régna pendant sept mois, à partir du commencement de 629.

XXV.

SCHAHVARAZ-KHORHEAM, شهربار, SCHAHRBARZ, *Σαρβάρας* (629-630).

Après avoir tué Artaschir, *Khorheam* monta lui-même sur le trône[1]. Il ordonna de mettre à mort tous ceux des seigneurs en qui il n'avait pas confiance. Son premier acte, après son avénement au trône, fut de rechercher la sainte Croix et de la remettre aux envoyés d'Héraclius. Une fois, ayant revêtu les insignes royaux, il passait, à cheval, une revue de ses troupes. Des conjurés se précipitèrent sur lui à l'improviste par derrière et le tuèrent[2]. Il

[1] Sépêos, p. 22, 110; Thomas Ardzrouni, p. 108; Jean Cathol. p. 44.

[2] Trois soldats, qui étaient frères et natifs de Schiraz, ayant cons-

régna six mois. (Voir règne de Khosrov II et de ses successeurs.) Il était marié à Bor, fille de Khosrov II.

Schahrbarz, ou *Khorheam*, régna du consentement d'Héraclius. Il vainquit et tua *Gharatogh*, lequel avait refusé de le reconnaître. Schahrbarz régna un an et fut tué [1].

Selon Samuel d'Ani, p. 54, et Mkhithar d'Aïrivank, p. 21, Khorheam régna un an.

Conclusion. — Suivant le témoignage unanime des écrivains arméniens, le nom propre de cet usurpateur était *Khorheam*, *Khorhean* ou *Khorhem*. Lorsqu'il n'était encore que simple général, Khosrov II lui avait conféré, en récompense de divers services, le surnom honorifique de *Rhozmiozan*, altéré par les écrivains grecs en *Romizanes*, et celui de *Schah-Varaz* ou *Schahr-Varaz*, c'est-à-dire *Sanglier du roi*, cet animal étant en Perse le symbole de la force et de la virilité [2]. Sur le sceau de l'empire de Perse était gravée l'effigie d'un sanglier, comme le racontent les historiens arméniens Faustus de Byzance et Moyse de Kaghankatouts. A l'Hermitage, au milieu de nombreuses antiquités perses, se trouve une

piré contre lui, l'attaquèrent lorsqu'il *était à cheval;* ils le jetèrent de dessus son cheval, en lui portant un coup de lance. (Cf. Mirkhond, trad. de S. de Sacy, p. 411.)

[1] Michel le Syr.

[2] Mirkhond, p. 410, et Bar-Hebr. *Chron. syr.* vers. lat. p. 99, disent la même chose. S. de Sacy, *Mém. sur div. antiq. de la Perse*, p. 189, ne peut s'expliquer sur quoi est fondée une semblable étymologie. Le fait, cependant, est clair. *Varaz*, en arménien comme dans le perse ancien, signifie un *porc sauvage*, ou un *sanglier*, comme traduit de Sacy.

figure de sanglier. Le nom *Shahvaraz*, altéré par les écrivains syriaques en *Schahrbarz;* par les grecs, en *Sarbarases*, a été transformé chez les écrivains orientaux en *Schahribar*, et même en *Schahriar*, ce qui a pu provenir d'une erreur dans la ponctuation des lettres [1].

Quant à la durée du règne de Khorheam, il n'existe pas dans les écrivains arméniens d'indications exactes sur ce sujet. Sépêos, p. 22, dit que Khorheam régna six mois, d'autres lui donnent davantage. Les écrivains orientaux ne sont pas plus d'accord entre eux sur le compte de la durée de son règne. Mirkhond lui donne vingt jours; Khondemir, deux ans et deux mois. L'opinion des auteurs grecs, que Khorheam régna environ deux mois, est beaucoup plus probable. Khorheam fut tué au commencement de 630.

XXVI.

BBOR OU BOR, Բոր, پوراندخت, BORAME (630-631).

Après avoir tué *Khorhem*, les conjurés portèrent au trône *Bbor*, fille de Khosrov et *femme de Khorhem* [2]. *Khorokh-Ormizd* [3], père de *Rostom*, et gouverneur

[1] Hamza Ispah. *Annal. lib. X*, vers. lat. p. 14, l'appelle *Schahrizad*. Voir aussi *Hist. des Aghouans*, trad. russe, l. II, c. x, Addit. Sur la perte de la lettre *r* dans le mot *Schah*, consulter S. de Sacy *Mém. sur div. antiq. de la Perse*, p. 410; Saint-Martin, *Fragm. d'une histoire des Arsac.* t. II, p. 265-267.

[2] Sépêos, p. 21, 110; Jean Cathol. p. 44; Thomas Ardzr. p. 108.

[3] Mirkhond, p. 413-414, le nomme *Férakh-Hormuz;* Hamza Ispah. *Annal. libri X*, vers. lat. p. 47, *Chorhormoz*.

des contrées de l'Atrpatakan, fut nommé premier ministre. Ce Khorokh envoie dire à la reine : « Sois ma femme. » Celle-ci consentit et répondit par le messager : « Viens à minuit avec un seul homme, je satisferai ton désir. » A minuit juste, celui-ci se rendit au lieu du rendez-vous, accompagné seulement d'un serviteur. A peine était-il entré dans le palais royal que des gardes du corps se jetèrent sur lui et le tuèrent sur place[1].

Bbor régna deux ans et mourut.

[1] Tout ce récit se retrouve presque littéralement dans Mirkhond, p. 413-414; seulement il concerne *Azarmidoukht*, sœur de *Bor*, au lieu de Bor elle-même. Le voici : Férakh, qui avait été élevé à la charge de gouverneur du Khorassan, du temps de Khosrou........ se rendit à Madaïn, et laissa son fils Roustam pour le remplacer dans son gouvernement pendant son absence. Férakh étant devenu éperdument amoureux de la reine (Arzémidokht), lui fit faire par un entremetteur la déclaration de sa passion. Arzémidokht lui fit répondre que c'était une honte pour une reine de prendre un époux; mais que, s'il était véritablement épris d'amour pour elle, il n'avait qu'à se trouver une telle nuit en un tel lieu, et qu'elle satisferait son désir, parce qu'elle se sentait le même penchant pour lui. En même temps elle ordonna au commandant de sa garde de l'avertir lorsque Férakh-Hormuz viendrait à un tel kioschk. Le jour qu'elle avait fixé pour le rendez-vous étant proche, Férakh-Hormuz se rendit au bain; il employa de la chaux vive pour dépilatoire, et consomma une grande quantité d'un électuaire nommé *muferrih yacouti*, composé de toutes sortes de drogues de grand prix. Ensuite il se rendit de nuit, avec grande hâte et plein de joie, au lieu que la reine lui avait indiqué. Le commandant de la garde ayant donné avis à Arzémidokht de l'arrivée de ce malheureux, qui venait se prendre dans le piége où il devait perdre la vie, elle donna l'ordre que l'on coupât la tête à cette infortunée victime de sa passion, et qu'on suspendît son corps à la porte du palais, etc..... Selon nous, Sépéos, en sa qualité de contemporain, mérite plus de confiance.

Baram, fille de Khosrov, régna quelques jours et mourut[1].

Conclusion. — On ignore quel était le vrai nom de cette reine. Les écrivains arméniens, à l'unanimité, l'appellent *Bambisch* (reine), *Bbor* ou *Bor;* les auteurs syriaques, *Baram;* les Grecs, *Borame* et Βοραvής. Parmi les écrivains orientaux, les uns la nomment *Pouran-dokht;* les autres, *Touran-dokht.* Cette dernière dénomination est une altération provenant d'une ponctuation erronée de la première lettre.

Selon la plupart des écrivains arméniens et orientaux, Borame régna deux ans ou un an et demi environ. (Richter, *Histor. krit. Versuch*, *etc.* p. 248.) Selon Théophanes, elle régna sept mois. Nous nous en tenons à l'opinion de la majorité et pensons que Borame mourut dans la première moitié de 631.

XXVII.

KHOSROV.

XXVIII.

AZARMIDOUKHT.

XXIX.

ORMIZD. KHOSROV. ORMIZD (631-632, 16 juin).

Après *Bbor*, régna un certain *Khosrov*, de la fa-

[1] Michel le Syrien.

mille de Sassan; après lui, *Azarmidoukht*, fille de Khosrov II; après elle, *Ormizd*, petit-fils de Khosrov. L'armée de Khorem le tua [1].

« Dans le nombre des années (des années de ces rois?) je comprends, dit Sépêos, les années de l'usurpateur du trône et des serviteurs qui ont régné: *Khorhem*, *Khorokh-Ormizd*, *Khosrov* et *Ormizd*. »

Après *Bbor*, on éleva sur le trône le jeune Khosrov [2]. Il mourut au bout de peu de temps. Alors quelques-uns élevèrent au trône *Azarmik*, fille de Khosrov; mais les troupes de Khorhem créèrent roi dans Mdzbin un certain *Ormizd*.

Les deux sœurs Bbor et *Zarmandoukht*, filles de Khosrov II, régnèrent un an [3].

Zarmik dans Vardan.

Après *Baram*, sa sœur *Zarmandoukht* monta sur le trône; après elle, *Schahrór*, *Dabouran-Khosrov* et *Zrvandoukht-Ormizd*. Tous ensemble régnèrent environ deux ans [4].

Conclusion. — Les rois qui ont monté sur le trône après Borame ne doivent pas être comptés comme successeurs l'un de l'autre. A cette époque, les troupes cantonnées dans les diverses parties de l'empire proclamaient simultanément plusieurs rois différents sans s'inquiéter davantage de leur origine. Par suite de ce fait il règne de grands dissentiments entre les

[1] Sépêos, p. 22, 110; Jean Cathol. p. 44.

[2] Thom. Ardz. p. 108.

[3] Samuel d'Ani, p. 54; Mkhith. d'Aïriv. p. 21.

[4] Michel le Syrien.

écrivains sur ce temps et les rois éphémères de cette époque.

Après *Schahriar*, selon Mirkhond, p. 411, régna *Kesra-Djevanschir*. Sépêos le place après *Pourandokht;* nous lui donnons la préférence, en sa qualité de contemporain.

Azarmidokht, fille de Khosrov II, sœur de Borame; dans Mirkhond, *Arzémidokht*. Cette différence provient peut-être d'une erreur dans la ponctuation des lettres. D'après le caractère de leur alphabet, les écrivains arméniens ne pouvaient transposer les lettres. La syllabe *zar* se rencontre aussi dans le diminutif *Zarmik*, dans *Azarmik*[1] et dans *Zarmandoukht*, autre forme de ce nom.

Ormizd n'est mentionné que par les historiens arméniens.

Suivant l'opinion commune de tous les écrivains, de *Borame* jusqu'à l'avénement au trône d'*Yzdigerd III* il s'écoula environ deux ans. Il n'est pas possible, pour le moment, d'obtenir des notices plus précises, premièrement, parce qu'il est difficile de concilier les récits des divers écrivains sur les différents rois de cette époque; en second lieu, parce que, dans ce temps de troubles, c'est tout au plus s'il était possible à quelqu'un de noter l'époque de l'avénement au trône et de la chute de chacun des personnages qui ont régné si peu de temps. La numismatique, à l'heure où nous sommes, n'est pas davantage en état d'éclaircir les faits.

[1] Hamza Ispah. *Annal. libri X*, vers. lat. p. 46, l'appelle *Azarmin*.

La première année d'Yzdigerd III comptant du 16 juin 632 (ère d'Yzdigerd), il faut en conclure qu'après la mort de Pourandokht jusqu'à l'avénement au trône d'Yzdigerd III il ne s'écoula pas plus d'une année.

XXX.

YAZKERT III, يزدجرد يزدكرد YEZDIGERD III (DU 16 JUIN 632-652).

A la mort d'*Ormizd*, *Yazkert*, fils de *Kavat* et petit-fils de *Khosrov*, monta sur le trône[1]. Son règne s'inaugura dans les circonstances les plus défavorables. On se souleva dans trois endroits et l'on refusa de le reconnaître : premièrement, l'armée de la Perse orientale; secondement, l'armée de Khorhem, en Assyrie; troisièmement enfin, l'armée de l'Atrpatakan. Il résidait à Tisbon (Ctésiphon).

A cette époque l'empire de Perse était en décadence. Les Ismaélites entrèrent en Perse et assiégèrent Ctésiphon. *Rhostom*, gouverneur de l'Atrpatakan, avec quatre-vingt mille hommes de l'armée de Médie, conjointement avec les princes arméniens, *Mouschegh de Mamikon* et *Grégoire de Siounik*, à la tête de leurs troupes, marcha contre eux. Les Perses abandonnèrent la ville et se transportèrent de l'autre côté du fleuve *Dglad*. Les Ismaélites le traversèrent à leur tour et poursuivirent l'armée de Médie jusqu'à

[1] Sépéos, p. 110-111, 119-120, 124, 151; Thom. Ardzr. p. 115.

ses propres frontières, jusqu'au village de *Herthidjan*. Là une bataille fut livrée; les Perses furent défaits complétement. Dans cette bataille tombèrent *Rhostom*, *Mouschegh* et *Grégoire*.

Les débris de l'armée perse s'enfuirent dans l'Atrpatakan et choisirent pour général *Khorokh-Azat*, lequel courut à Tisbon, prit avec lui tous les trésors de l'empire et se hâta d'emmener les habitants des villes et le roi dans l'Atrpatakan. Les Ismaélites s'élancèrent à leur poursuite et les atteignirent. Les Perses, épouvantés, abandonnèrent leur trésor et les habitants des villes, et s'enfuirent en désordre. *Yazkert* prit aussi la fuite et se sauva auprès de son armée du midi. Maîtres des trésors, les Ismaélites rentrèrent à Tisbon, dévastèrent tout le pays et emmenèrent les habitants des villes en servitude.

Dans la première année de Constantin, 641, l'armée perse, forte de soixante mille hommes, s'avança contre les Ismaélites, dont le nombre s'élevait à quarante mille parfaitement armés. Une bataille fut livrée dans le district de *Marss;* elle dura trois jours; après une résistance désespérée, les Perses furent battus et dispersés.

Dans la vingtième année de Yazkert, 651-652, la onzième de Constantin et la dix-neuvième de la domination des Ismaélites[1], l'armée des Ismaélites, qui se trouvait dans la Perse et le Khoujastan, se dirigea vers *Pahlav*, l'ancienne Parthie, en marche contre le roi Yazkert. Battu, Yazkert s'enfuit de là

[1] En comptant à partir de la mort de Mahomet.

chez les Thétals (Turcs), qui le tuèrent au bout de peu de temps, et mirent ainsi fin à l'empire des Perses et à la dynastie des Sassanides.

Quatre ans après la mort du grand Khosrov II, roi de Perse, son fils (petit-fils?) *Yazkert*, monta sur le trône[1]. A cette époque, les Agaréniens commencèrent leurs conquêtes. Tous les vassaux du roi de Perse vinrent à son secours, y compris *Dschevanschir*, prince d'Aghouanie. Le commandant en chef des Perses était *Rhostom*. Les Perses traversèrent le Dkghath, arrivèrent dans le district de Veh-Kavat et campèrent au delà de l'*Eau-Morte*[2]. Ils comptaient quarante mille hommes. Les Agaréniens, qui étaient campés près de *Katschan* (Kadêciya), avaient une nombreuse cavalerie et vingt mille fantassins. Les Perses furent battus complétement dans le mois de *méhékan*, le jour de la Nativité du Christ.

Dans la huitième année de Yazkert, 629-630, les Arabes vinrent de nouveau et assiégèrent le roi dans Tisbon. Le siége dura six mois. Les forces perses étaient commandées par *Khorhazat* et *Dschevanschir*. Ceux-ci réussirent à emmener le roi à *Békghagh*. A la suite de cela, il fut livré nombre de batailles dans lesquelles les Perses furent constamment défaits.

Dans la vingtième année de Yazkert, 651-652,

[1] Moyse de Kaghank. l. II, c. XVIII.

[2] M. Dulaurier pense que sous ce nom il faut entendre l'ancien bras de l'Euphrate, nommé *El-Athik* (*Recherches sur la chronologie arménienne*, p. 355, note 12).

l'existence de l'empire de Perse prit fin. C'était la trente et unième année des victoires universelles des Agaréniens[1], et la quinzième du principat de Dschevanschir en Aghouanie.

Les *Tadjiks* (Arabes) entrèrent en Perse pendant l'interrègne, lorsque, après la mort d'*Ormizd*, l'autorité d'*Aztadjat* n'était pas encore reconnue par tous[2]. Héraclius envoya contre les Arabes *Schahrbarz*, fils du célèbre Schahrbarz, qui était chez lui en otage. Fait prisonnier, il embrassa l'Islam; mais, peu de temps après, il fut mis à mort à la sollicitation des filles de Khosrov, prisonnières chez le khalife Omar.

Omar envoya en Perse l'émir *Saad*[3], qui partit et posa son camp dans le voisinage de la ville de Koufa. Aztadjat marcha contre lui, mais il fut battu et mis en fuite.

Aztadjat s'avança une seconde fois contre les Tadjiks campés sur le bord du Tigre, détruisit le pont jeté sur le fleuve pour empêcher les Arabes de passer de son côté; mais ceux-ci traversèrent le Tigre à la nage, battirent complétement les Perses et les dispersèrent. Des batailles furent livrées dans

[1] Il faut remarquer que les écrivains arméniens placent le commencement de l'empire de l'Islam un peu avant l'hégire. Samuel d'Ani (XII[e] siècle) observe que quelques-uns adoptent, pour point de départ de la domination des Arabes, l'année 614; d'autres, 617; d'autres enfin, 620. Il a été donné de grands détails sur ce sujet dans la traduction russe de l'*Histoire des Khalifes*, de Ghévont, note 3.

[2] Michel le Syrien.

[3] Son nom complet était : Saad-ibn-abou-Vakkhas.

quatre autres endroits, mais les Perses furent constamment défaits. A la fin, Aztadjat s'enfuit dans le Sakastan, dans la contrée de *Maragan* (la Margiane), sur les frontières des Turcs; il y vécut cinq ans, et fut tué par les Turcs. Ainsi finit le *sévère* empire perse de la dynastie des Sassanides.

Suivant Samuel d'Ani, p. 54, et Mkhithar d'Aïrivank, p. 21, Yazkert régna douze ans.

Conclusion. — Yzdigerd III, suivant l'opinion de tous les écrivains orientaux et arméniens, était petit-fils de Khosrov II. Il règne des divergences sur sa filiation. Les écrivains orientaux affirment, à l'unanimité, qu'il était fils de *Schehriar,* fils n'ayant jamais régné de Khosrov-Parviz. Les écrivains arméniens l'appellent simplement petit-fils de Khosrov, sans dire qui était son père, à l'exception de Sépêos, lequel dit en effet qu'il était fils de Schirouïeh.

Les gouverneurs de l'Atrpatakan étaient de très-haute naissance et liés de parenté avec la famille régnante. C'est pour cela qu'à l'époque des troubles des derniers temps, un d'eux, *Khorokh-Ormizd,* fut nommé régent de l'empire sous le gouvernement de Borame. Son fils *Rhostom* est connu de tous les écrivains. Il fut aussi gouverneur de l'Atrpatakan après la mort de son père. A la même époque, il est fait mention chez les Arméniens d'un autre gouverneur d'Atrpatakan, *Khorokh-Azat* ou *Khorokh-Zad,* ou simplement *Khorhazad.* Ici on peut faire deux suppositions : *Khorokh-Zad* est ou le même personnage que Rhostom, Khorokh-Zad signifiant mot à mot

fils de Khorokh (Férakh-Hormuz), ou le frère cadet de Rhostom, nommé gouverneur d'Atrpatakan à la mort de son père, et tué, selon Sépêos, en 640, par les Arabes [1].

Tous les écrivains, tant orientaux qu'arméniens, sont d'accord sur le calcul de la durée du règne d'Yzdigerd III. Tous lui donnent, jusqu'au jour de sa mort, vingt ans de règne. Yzdigerd étant monté sur le trône le 16 juin 632, il s'ensuit qu'il mourût au commencement de 652. Ceux des écrivains qui ne lui accordent que douze ou quinze ans de règne ne comptent pas les dernières années de sa vie qu'il passa en fuite sur les frontières septentrionales de l'empire de Perse et au milieu des Turcs.

Suivant Lebeau, t. XI, p. 193, Yzdigerd III régna du........ 16 juin 632 à 651-652

Richter, p. 253, de........ 632-651

Mordtmann, p. 143, de.. 632-651

Mirkhond, *Hist. des Sassan.* trad. de S. de Sacy, p. 408-415, compte neuf personnages qui portèrent ou usurpèrent le titre de roi dans le court intervalle de temps écoulé depuis la mort de Khosrov II jusqu'à l'avénement au trône d'Yzdigerd III, c'est-à-dire de 628-632.

1. *Kabat Schirouïeh* régna huit mois.

[1] Cette seconde supposition est confirmée par ce que dit Hamza Ispah. *Annal. libri X*, vers. lat. : « Chorzad, filius Chorchormoz, frater Rustemi, Cadessiæ dux, etc. »

2. *Artaschir* régna un an et six mois.

3. *Schahribar* ou *Schahriar* régna vingt ou quarante jours.

4. *Djévanschir*, parent de Bahram-Tchoubin. Ce nom se retrouve également dans le Tarikh Beni-Adam (Richter, p. 246). Aucun autre écrivain n'en fait mention. Selon Moyse de Kaghankatouts, liv. II, ch. XVIII, au commencement même du règne d'Yzdigerd III, *Dschevanschir*, prince d'Aghouanie, se rendit avec ses troupes en Perse et aida Yzdigerd, pendant plusieurs années, dans la guerre contre les Arabes, et se signala par des actes nombreux de bravoure. C'est probablement de ce Dschevanschir qu'il est question dans Mirkhond. Comme les chefs d'armée jouaient à cette époque un rôle beaucoup plus important que les rois, il n'est point surprenant que les écrivains leur aient donné les mêmes titres. Les gouverneurs de l'Aderbéidjan, *Férakh-Hormuz* et *Férakh-Zad* sont qualifiés de rois. Ce qui nous confirme dans notre opinion, c'est ce fait que les historiens arméniens qualifient *Dschevanschir* de parent de Bahram-Tchoubin, parce qu'ils appartenaient tous deux à la famille connue de *Mihran*.

5. *Pourandokht*.

6. *Tschaschinendeh*, nom très-défiguré par les écrivains orientaux, correspondant au *Khosrov* des écrivains arméniens.

7. *Arzémidokht*.

8. *Kesra*, chez les écrivains arméniens *Ormizd*.

9. *Férakh-Zad*. On trouve chez les Arméniens

un *Khorokh-Azat* ou *Khorhazat*, fils de *Férakh-Hormuz*, gouverneur d'Atrpatakan, tué par ordre de Borame. Dans le Lob-al-Tavarikh, il est fait mention d'un général perse, *Férakh-Zad*, qui dirigea l'empire sous le gouvernement de Pourandokht et remporta une victoire sur Abou Obéidah dans la quatorzième année de l'hégire. (Cf. Herbelot, *Bibl. Orient.* p. 888.)

A.

TABLEAU CHRONOLOGIQUE DES SASSANIDES, D'APRÈS LES SOURCES ARMÉNIENNES.

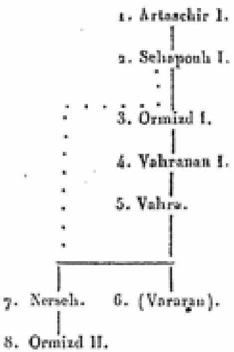
1. Artaschir I	226 — 240	Pendant une durée de 83 ans, de 226-309.
2. Schapouh I	240 — 271	
3. Ormizd I	271 — 272	
4. Vahranan	272 — 275	
5. Vahra	275 — 292	
6. (Vararan)	(292)	
7. Nerseh	292 — 301	
8. Ormizd II	301 — 309	
9. Schapouh II	309 — 380	
10. Artaschir II	380 — 384	
11. Schapouh III	384 — 386	
12. Vrham-Krman	386 — 397	
13. Yazkert I	397 — 417	
14. Vrham II	417 — 438	
15. Yazkert II	438 — 457	
16. Ormizd III	457 — 459	
17. Péroz	459 — 486	
18. Vagharseh	486 — 490	
19. Kavat I	490 — 531	
20. Khosrov I, Nouschirvan	531 — 578	
21. Ormizd IV	578 — 589 — 590	
22. Khosrov II, Parviz	590 — 627 — 628	
23. Kavat II	628	
24. Artaschir III	628 — 629	

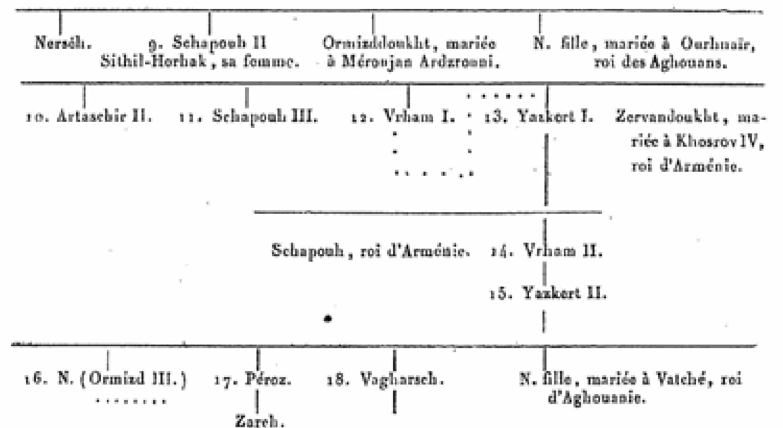
SUITE DU TABLEAU CHRONOLOGIQUE DES SASSANIDES.

25. Khorheam .... 629 — 630
26. Bor.......................... 630 — 631
27. Khosrov, Azermi-
28. doukht, Ormizd, } .... 631 — 632 16 juin.
29. Khosrov, Ormizd.
30. Yazkert III..................... 632 — 651

B.

TABLEAU GÉNÉALOGIQUE DES SASSANIDES D'APRÈS LES SOURCES ARMÉNIENNES:





19. Kavat I, marié à une fille d'Asparapet. Djamasp.

20. Khosrov I, Nouschirvan. Kaïên, princesse thétale, sa femme.

21. Ormizd IV, marié à une fille d'Asparapet.

22. Khosrov II, Parviz, marié à Schirin.

23. Kavat II. 26. Bhor, marié à Khorhem. 28. Azarmidoukht. N. Ormizd.

(Yazkert III). 24. Artaschir III. Ormizd V. 30. Yazkert III.

(Selon Sépéos).

Khorokh-Ormizd, souverain de l'Atrpatakan.

Rhostom. Khorokh-Azat, ou Khorokhzat, ou Khorhazat.

C.

TABLEAU CHRONOLOGIQUE DES SASSANIDES.

A. SELON MORDTMANN [1].			B. SELON RICHTER [2].	C. SELO SÉDILLOT [3].
1.	Ardeschir I....	226 — 238	226 — 240	223 — 238
2.	Schapour I....	238 — 269	240 — 271	238 — 269
3.	Ormouzd I....	269 — 271	271 — 272	269 — 273
4.	Bahram I.....	271 — 274	272 — 275	273 — 276
5.	Bahram II.....	274 — 291	275 — 292	276 — 294
6.	Bahram III....	291	293	
7.	Nersi.........	291 — 300	293 — 302	294 — 303
8.	Ormouzd II....	300 — 308	302 — 309	303 — 310
9.	Schapour II...	308 — 380	309 — 381	310 — 880
10.	Ardeschir II...	380 — 383	381 — 385	380 — 384
11.	Schapour III...	383 — 388	385 — 389	384 — 389
12.	Bahram IV....	389 — 399	389 — 400	389 — 399
13.	Yezdigerd I....	399 — 400		
14.	Yezdigerd II...	400 — 420	400 — 420	399 — 420
15.	Bahram V.....	420 — 440	421 — 441	420 — 440
16.	Yezdigerd III..	440 — 457	442 — 460	440 — 457
17.	Ormouzd III...	457 — 458	460 — 461	
18.	Pirouz........	458 — 485	461 — 488	457 — 488
19.	Palasch.......	485 — 491	488 — 491	488 — 491
20.	Djamasp......	498		
21.	Kobad I (41)...	491 — 531	491 — 532	491 — 531
22.	Khousrav I (48).	531 — 579	532 — 579	531 — 579
22.	Ormouzd IV (13)..	579 — 591	579 — 590	579 — 590
24.	Bahram VI (1)..	591		
25.	Khousrav II (38).	591 — 628	590 — 628	590 — 628
26.	Kobad II (2)...	....	628	628 — 629

[1] *Erklärung der Münzen mit Pehlvi-Legenden*, dans la *Zeitschrift der deuts. morgenländ. Gesellsch.* t. VIII, p. 1-209; t. XII, p. 1-56.

[2] *Historisch-kritischer Versuch über die Arsaciden- und Sassaniden-Dynastie, nach den Berichten der Perser, Römer und Griechen bearbeitet.* Leipzig, 1804.

[3] *Manuel de chronologie universelle*, p. 174-175.

SUITE DU TABLEAU CHRONOLOGIQUE DES SASSANIDES.

SELON MORDTMANN.	SELON RICHTER.	SELON SÉDILLOT.
27. Ardeschir III (18 mois).	628	629
	Sarbarasès... 629	629
	Djevanschir.	
28. Pourandokht.	Pourandokht. 630	629-632
	Djekhanscheda.	
29. Azermidokht.	Azamidokhta. 631	
	Khosrov III.. 631	622
	Phérakhzad.. 632	
30. Yezdigerd IV (20). 632-651	Yezdigerd III. 632-651	632-652

REMARQUES

SUR L'OUVRAGE GÉOGRAPHIQUE D'IBN KHORDADBEH,

ET PRINCIPALEMENT

SUR LE CHAPITRE QUI CONCERNE L'EMPIRE BYZANTIN,

PAR M. C. DEFRÉMERY.

Les amis de la littérature arabe et ceux de la géographie ont applaudi à la publication, dans ce recueil, du *Livre des routes et des provinces*, par Ibn Khordadbeh. En leur donnant le texte de ce très-ancien traité de géographie arabe et en le faisant suivre d'une traduction et de notes nombreuses, M. Barbier de Meynard s'est acquis de nouveaux droits à leur reconnaissance. Il faut le féliciter hautement de ne s'être pas laissé arrêter par l'état de mutilation, de désordre et d'extrême incorrection dans lequel l'ouvrage d'Ibn Khordadbeh nous est parvenu. Dans un grand nombre de cas l'éditeur a pu remédier à ce défaut, grâce à la comparaison de plusieurs autres ouvrages du même genre, dont les auteurs pour la plupart ont eu sous les yeux le travail d'Ibn Khordadbeh, ou l'ont même copié textuellement. On pourrait toutefois regretter qu'il n'ait pas usé plus largement de ce moyen de contrôle, si l'on ne savait combien

une telle manière de procéder entraîne après elle d'incertitudes, sans parler des retards qu'elle aurait occasionnés dans la publication du texte et de la traduction. Or ce qui importait par-dessus tout, c'était de mettre au plus tôt les arabisants et les géographes en possession d'un document précieux par sa date, non moins que par la position élevée que l'auteur occupait au service du calife de Bagdad, et qui avait dû lui fournir des moyens tout particuliers de bien connaître les ressources et le véritable état du monde musulman, dans la seconde moitié du IXe siècle. Il appartient maintenant aux personnes vouées par goût ou par profession aux études arabes ou géographiques de s'efforcer de compléter le travail de M. Barbier de Meynard, dans ce qu'il peut encore présenter d'imparfait. Le moyen le plus sûr d'y parvenir, c'est que chacun, dans la mesure de ses forces et de ses connaissances, entreprenne l'éclaircissement d'une ou plusieurs portions de l'écrit d'Ibn Khordadbeh. C'est ce que je vais essayer de faire, en m'occupant de la Syrie, des pays de l'Euphrate et du Tigre, de la Perse, mais par-dessus tout de l'Asie Mineure.

Le nom qui se lit نيم *Nym* (p. 39 du texte, 246 de la traduction) ne me paraît pas pouvoir répondre au terme Nimrouz, lequel désigne, comme on sait, la province de Seïstân. J'y verrais plus volontiers une faute de copiste pour بتّم *Bottem* (vulgairement *Botm* et *Bottom*), nom qui ne diffère du premier que par les points diacritiques, et sur lequel on

peut consulter, entre autres, le *Mérassid-alittila*[1]. La même correction doit être faite à la seconde ligne de la page suivante du texte (p. 247 de la traduction). En effet, outre que le Seïstân figure sous le nom de Sekistan à la page précédente (p. 245, l. 1re), il est impossible d'admettre pour une province aussi considérable un impôt aussi faible que 5,000 dirhems.

Page 45 du texte, ligne 12; page 260 de la traduction, après Kasr-Allossous (le château des voleurs ou Kingawer) on trouve mentionnée une localité du nom de Haddad حدّاد. Mais ce nom offre l'exemple d'une altération des plus fortes, car il n'est autre, en réalité, que celui d'Açad-Abâd اسد اباد. Quelque étrange que la chose puisse paraître, elle ne saurait cependant être révoquée en doute. En effet, l'itinéraire dont fait partie ce nom de localité a été reproduit par Edrîcy[2], et au lieu de Hâddad ce géographe a lu Aster-Abâd استر آباد, leçon altérée, il est vrai, mais qui se rapproche déjà de la véritable. En outre, deux pages plus haut[3], Edrîcy dit que la géographie d'Ibn Khordadbeh ne porte qu'à vingt-quatre milles la distance de Hamadân à Asterabâd, intervalle que lui, Edrîcy, évalue à 44 ou 45 milles. Or Ibn Khordadbeh compte justement

[1] Tome Ier, p. 126. Cf. les notes de M. Juynboll, *ibidem*, t. IV, p. 255; t. V, p. 133; Béladhory, p. 417 et 425; *l'Athâr Albilâd*, édition Wüstenfeld, p. 342.

[2] *Géographie*, traduite par P. A. Jaubert, t. II, 164, 165.

[3] Page 162; cf. p. 163.

huit parasanges, c'est-à-dire vingt-quatre milles, entre Haddâd et Hamadân. La même distance entre Açâd-Abâd et Hamadân est évaluée par le géographe persan Hamd-Allah Mustaufy [1] à sept parasanges. Le même chiffre est donné par un historien persan du XIIe siècle [2]. Abou'lféda le porte à neuf parasanges [3]. Sir Robert Kerporter dit qu'il mit huit heures à parcourir l'espace de six pénibles parasanges qui sépare Hamadân de Sahad abad (*sic*). Il évalue à six parasanges la distance comprise entre Sahadabad et Kangavar [4]. C'est fautivement que le nom d'Açad-Abâd est écrit Saadabad sur la carte de la Perse occidentale, par Henri Kiepert (Berlin, 1852). Notre vieux voyageur Jean Thévenot place Asad-Abad à environ sept heures et demie de Kenghever [5]. Dans son grand dictionnaire géographique, intitulé *Mo'djem alboldân* [6], Yakout s'est exprimé de façon à laisser croire qu'il existait deux localités du nom d'Açad-Abâd, l'une sur le territoire de Hamadân, l'autre à un jour de marche de cette ville; mais dans son *Mochtaric* [7] il a évité cette erreur plus apparente que réelle.

[1] Cité par Étienne Quatremère, *Hist. des Mongols de la Perse*, p. 264, note.

[2] *Apud* Quatremère, *ibidem*, p. 427.

[3] *Géographie*, édition Reinaud et de Slane, p. 417.

[4] *Travels in Georgia, Persia, etc.* t. II, p. 139, 140.

[5] *Voyage au Levant*, t. III, p. 244, de l'édition de 1727.

[6] *Dictionnaire géographique de la Perse, etc.* par Barbier de Meynard, p. 34.

[7] Édition Wüstenfeld, p. 21, 22.

Page 46 du texte, ligne 3 (p. 261 de la traduction), dans l'itinéraire de Rey à Koumis, la localité dont le nom se lit *Farroukhdyn* فرخدين est la même que le *Mérassid* [1] appelle *Afrydyn* افريدين, leçon qui se rencontre aussi dans le *Siwer alboldan* [2], qui place cet endroit à une journée de marche de Reï. Edrîcy porte *Férendyz* فرنديز, sans doute pour *Ferydyn* فريدين [3]. Cinq lignes plus loin la localité qui vient après *Haddadeh* حدّادة [4], se nomme *Hadès* حدس. Mais la vraie leçon est *Bédhech* بذش, comme dans Edrîcy [5] et le *Mérassid* [6], d'après lequel ce nom désigne une bourgade du territoire de Koumis, située à deux parasanges de Bisthâm. *Le Dictionnaire géographique de la Perse*, extrait de Yakout, par M. Barbier de Meynard, en fait aussi mention sous le même nom [7]. Enfin, cette localité subsiste encore

[1] Tome I, p. 80. La même leçon est donnée par Yakout, *opus supra laudatum*, p. 50.

[2] Cité par Sir William Ouseley, *Travels in various countries of the East*, t. III, p. 549, note.

[3] Ms. arabe de la Bibliothèque impériale, supplément n° 892, fol. 237 v°. (Cf. la traduction de M. Jaubert, t. II, p. 175, où on lit *Farandīn* فراندين.)

[4] C'est ainsi qu'il faut lire dans Edrîcy, trad. française, *ibidem*, p. 176, au lieu de *Djérada* جرادة.

[5] *Ibidem.*

[6] *Ibidem*, p. 135.

[7] *Verbo* Bédesch, p. 88. Il est vrai qu'ailleurs, par un de ces doubles emplois qui tiennent à l'incertitude du système orthographique suivi par les Arabes, les Persans, les Turcs, Yakout mentionne la même localité sous le nom de Nédesch (p. 562). La même erreur se trouve reproduite dans le *Mérassid*, t. III, p. 207, où, de plus, le nom de *Niçabour* نيسابور se trouve changé en celui de *Sabour* سابور.

sous le nom de Bédecht, comme nous l'apprennent feu le capitaine Truilhier[1], James Baillie Fraser[2], et M. Nicolas de Khanikoff[3]. Je ferai observer en passant que le Kasr-Almilh ou château du sel, dont font mention en ce même endroit Ibn Khordadbeh et Edrîcy, le Karyet al-Milh du *Siwer al boldân*, n'est autre que le *Dihi-Némec* (village du sel) d'Hamd-Allah Mustaufy et de la géographie actuelle; et que la localité qui figure dans le premier de ces géographes, immédiatement après Bedhech, sous le nom de *Meïmel* ميمل, est le Meïamenn du capitaine Truilhier, le Meyomeh d'Arthur Conolly, le Meïamei de M. de Khanikoff.

Page 48 du texte (p. 264, ligne dernière de la traduction), la localité désignée sous le nom de *Boumket* بومكث s'appelle exactement *Tounketh* تونكث, ainsi qu'on peut le voir dans le *Mérassid*[4] et dans Abou'lféda[5].

Page 53 du texte, ligne 11 (p. 272 de la traduction), le vrai nom de la localité qui précède Nehawend est *Madhéran* ماذران, et non Fadéran. Il suffit pour s'en convaincre de se reporter à un passage précédent (p. 45 du texte, 260 de la traduction), où le même nom se retrouve également avant

[1] *Mémoire descriptif de la route de Téhran à Meched, etc.* Paris, 1841, in-8°, p. 31.

[2] *Journey into Khorasan*, p. 345.

[3] *Mémoire sur la partie méridionale de l'Asie centrale*, Paris, 1862, in-4°, p. 80, 81.

[4] Tome Ier, p. 219, où est cité Alisthakhry.

[5] *Géographie*, p. 495, *verbo* إيلاق *Ilak*, et p. 499.

Nehawend. On peut, d'ailleurs, voir Edrîcy[1] et le *Mérassid*[2]. Ibn al-Kelby cité par Bélâdhory s'exprime ainsi : « Le château connu sous le nom de *Madhérân* ماذران est aussi désigné sous celui de Sériy, fils de Noçeïr, fils de Thaour Alidjly. » Mais, comme l'a prouvé dans une note le savant éditeur de Belâdhory, il faut lire *Noceïr* نسير et château de Noceïr[3]. On doit lire également Noceïr et al Idjly, au lieu de *Yéseïr* يسير et d'el'Ali, dans l'article Madhérân du grand dictionnaire de Yakout[4], où il faut en outre substituer les mots : « localité voisine de Kermanchahân » à « localité du Kermân. »

Page 54 du texte (273 de la traduction), la localité du Faris ou province de Perse nommée *Koulm-Firouz* كلم فيروز n'est autre que celle dont Edrîcy[5], Abou'lfeda[6] et le *Mérassid*[7] écrivent le nom Câm-Fyrouz كام فيروز, ce qui est la vraie leçon. Le *Nozhet-al-Koloub* porte aussi Cam-Fyrouz. « C'est, dit-il, un canton situé sur le bord du fleuve (ajoutez *Cour* كر); il y a dans les environs une grande forêt, qui renferme beaucoup de lions très-forts[8]. » Plus

[1] Tome II, p. 162, 165.

[2] Tome III, p. 27.

[3] *Liber expugnationis regionum*, auctore... al-Belàdsori, quem... edidit M. J. de Goeje, Lugd. Batavorum, 1863-1865, in-4°, p. 309, 310.

[4] *Dictionn. géogr. de la Perse*, p. 507.

[5] *Géographie*, trad. d'Amédée Jaubert, t. I, p. 392, 411, 414.

[6] Page 60, 4 lignes avant la fin.

[7] Tome II, p. 484.

[8] كامفيروز ناحيتى است بركنار آب ودر آن حدود بيشهٔ

loin il mentionne la prairie de Camſyrouz, qui est, dit-il, une prairie très-fraîche, sur la rive du fleuve Cour. C'est aussi une forêt qui sert de repaire à des lions. Le fourrage en est excellent; mais, à raison de la crainte qu'inspirent les lions, l'on y conduit peu de quadrupèdes[1]. » Dans un passage postérieur d'Ibn Khordadbeh on lit correctement Kamfirouz (p. 58 du texte, 279 de la traduction).

Page 55, ligne 6 du texte (p. 274 de la traduction), au lieu de *Merdj* مرج, il faut lire *Fordj* فرج, correction que met hors de doute la mention de *Târem* تارم dont le nom suit immédiatement. En effet, on sait que ces deux localités sont habituellement citées ensemble par les géographes orientaux, parmi les principales places appartenant à la tribu des Chebâncârch[2]. Actuellement au lieu de Fordj on dit Porg ou Forg[3].

عظیم ودر آن بیشه شیر بسیار بود وسخت بقوّت باشد
Ms. persan de la Bibliothèque impériale, n° 139, p. 652.

[1] Le même, *ibidem*, p. 664 : مرغزار کامفیروز مرغزاری تازه تازه است بر کنار رود کر وبیشه ومعدن شیرست وعلفش بغایت نیکوست امّا ازبیم شیر آنجا چهارپا کم برند.

[2] Voyez Quatremère, *Histoire des Mongols de la Perse*, p. 441 (où on lit Berk), 443; Ouseley, *Travels in various countries of the East*, t. II, p. 472. Conf. aussi *le Mérassid* (II, 342), où l'on voit que Fordj est une ville située à l'extrémité du territoire du Faris; et Ibn-Alathyr, édition de M. Tornberg, t. X, p. 364, où il est dit que Fordj est une place frontière entre le Faris et le Kermân. Dans la traduction d'Edricy (I, 395) il faut lire *Fordj*, au lieu de فرح *Ferh*, et *Tarem* تارم, au lieu de بارم *Barem*.

[3] Cf. le *Voyage en Perse, fait dans les années 1807, 1808 et 1809* (par Adrien Dupré), t. I, p. 363, 364.

Page 56 du texte (276 de la traduction), la troisième localité nommée dans l'itinéraire du Kerman au Sédjistan s'appelle *Nermaçyr* نرماسير ou Nermachyr et non *Bermasir* برماسير. On s'en convaincra facilement au moyen du *Mérassid*[1], qui mentionne Nermâcyr comme une ville célèbre et une des principales places du Kermân, à une journée de marche de Bemm et à pareille distance de Fohredj, sur le chemin du désert. Les mêmes détails se lisent dans Yakout[2]. Hamd-Allah Mustaufy mentionne la même place sous le nom de *Nermachyr* نرماشير[3]. Il faut donc lire ainsi, au lieu de *Bermachyr* برماشير dans Abou'lféda[4], et au lieu de Barmachin et Barmechin dans Edrîcy[5]. D'après Macdonald Kinneir le terme Nurmansheer désigne encore actuellement le district frontière du Kerman, du côté de l'ouest[6]. — Dans un passage subséquent d'Ibn Khordadbeh (p. 61 du texte, 283 de la traduction) on lit le même nom, sous la forme نارمشيره *Narmechirah*.

Page 57 du texte (277 de la traduction), en place de كير et de Guir, je lirais volontiers كيز *Kyz*, comme dans le *Mérassid* (II, 528. Cf. Yakout, *Dictionnaire géog. de la Perse*, p. 499, 540, l. 7 et 562, art. Ne-

[1] Tome III, p. 208.

[2] *Dictionnaire géographique de la Perse, etc.* par C. Barbier de Meynard, p. 563, *verbo* Nermasir.

[3] Page 669.

[4] Page 442, l. 4.

[5] Tome I^er^, p. 417, 423, 432, 433.

[6] *A geographical memoir of the Persian empire*, p. 195. Cf. *ibidem*, p. 393; et Henri Pottinger, *Voyages dans le Bélontchistan et le Sindhy*, trad. par Eyriès, t. I^er^, p. 350, 351, 353, 374 et suivantes.

dheh). On sait que ce nom désignait une des principales villes du Mécrân, appelée aussi *Kydj* كيج. — Six lignes plus bas, au lieu de قصدان *Kasdan*, j'écrirais قصدار *Kossdâr*, nom d'une ville sur laquelle on peut consulter Yakout (*Dict. géogr.* p. 446. Cf. le *Mérassid*, t. II, 416 et 409, *verbo* قزدار).

Page 70 du texte (448 de la traduction), parmi les villes du canton de Khabour on en trouve une dont le nom se lit ainsi dans le manuscrit عرلبان. M. Barbier de Meynard suppose que c'est la même localité dont le nom se lit dans Edrîcy[1] *Sikket-al-Abbas* سكّة العباس. Mais je ferai d'abord observer que cette dernière orthographe n'est pas correcte : il faut lire avec le *Mérassid*[2] *Socair-al-Abbas* سكير العباس, ce qui veut dire la petite digue d'Abbâs, et désigne une petite ville près du Khabour, où se tenait un marché. C'est peut-être Socayr-al-Abbâs ou Assocayr, qu'il faut lire dans Ibn Khordadbeh, au lieu de السكر *Assicr*. La dénomination de Socayr-al-Abbas se trouve ailleurs dans le même géographe (Itinéraire de Beled à Karkiçya, p. 83 du texte, 466 de la traduction). — En second lieu la vraie leçon dans Ibn Khordadbeh doit être *Araban* عرابان, ainsi qu'on le voit en recourant au *Mérassid*[3] et au *Moch-*

[1] Tome II, p. 154; plus haut (p. 142), Edrîcy porte *Sokn'el-Abbas* سكنى العباس.

[2] Tome II, p. 41, l. 3 et 4.

[3] Tome Ier, p. 333, *verbo* خابور; II, 245, v° عربان. Cf. les notes de Golius sur Alfarghany, p. 244. Ibn-Alathyr (*sub anno* 578 H. = 1182-3 J. C.) mentionne Araban comme faisant partie du Khabour, avec Makicyn et Karkiciya.

taric[1]. D'après le second des passages du *Mérassid* indiqués ci-dessus, Arabân est une petite ville du Djezyreh, située sur le fleuve Khâbour. C'est l'Acraba de Ptolémée. Le nom qui commence la même ligne dans Ibn Khordadbeh se lit بيدر *Beïder*. Mais ce nom ne se rencontrant dans aucune des sources de la géographie orientale comme appartenant au canton de Khâbour, je serais fort disposé à le remplacer par مجدل *Medjdel*, mot qui désignait, d'après Yakout[2] et Abou'lféda[3], la plus belle ville du Khabour, dans le Djezyreh. Il faut ajouter que le *Mochtaric* et le *Mérassid*, qui ne mentionnent tous deux nominativement que quatre villes parmi celles du district de Khâbour, comprennent dans ce nombre Arabân et Medjdel. Une autre est Mâkiçyn, dont le nom, donné exactement dans Ibn Khordadbeh, se lit dans la traduction Masîn, par une erreur typographique[4]. Quelques lignes plus bas, on voit mentionné *Maarat-Mofrin* معرة مفرين. Mais la vraie leçon est *Maarra-Misryn* معرّة مصرين.

Le cinquième district de la province de Hims (Émèse) s'appelait exactement *Lathmyn* لطمين et non *Atmîn* اطمين (p. 71, l. 4 du texte, 448, l. der-

[1] Édition Wüstenfeld, p. 150, *verbo* خابور

[2] *Mochtaric*, *verbo* مجدل, p. 384. Cf. *idem*, p. 150, v° خابور; *Mérassid*, t. I^er^, p. 334, *verbo* خابور; III, 43, *verbo* مجدل.

[3] *Géographie*, p. 274, 275.

[4] Plus loin, p. 83, l. 9, du texte, on lit : ماسكين; et dans la traduction, p. 466, *Maskin*, en place de ماكسين *Makiçyn*.

nière, de la traduction), ainsi qu'on peut le voir dans le *Mérassid*[1].

Le district de la province de Hims (Émèse) cité page 71 du texte, 449 de la traduction, sous le nom de *Racin* رسين, doit se lire *Resten* رستن. « C'est, dit le *Mérassid*, une ville petite et ancienne, située entre Hamah et Hims. Elle s'élevait près du fleuve d'Almymâs, c'est-à-dire l'Assy (Oronte); elle est actuellement en ruines, mais il s'y trouve des vestiges encore subsistants, qui indiquent sa magnificence passée; elle occupait une hauteur qui domine l'Oronte[2]. » Plus loin, dans un itinéraire de la Mésopotamie au littoral syrien (p. 84 du texte, 467 de la traduction), le nom de Resten se lit correctement chez Ibn Khordadbeh, sauf toutefois l'addition d'un *élif* après le *ra*. On sait que Resten correspond à l'ancienne Arethusa.

Trois lignes plus bas que le premier passage relatif à Resten, au lieu de *Nathroun* نطرون, nom dans lequel le traducteur a supposé qu'on pourrait voir Antartous (Tortose), je lis *Bathroun* بطرون

[1] Tome III, p. 13. Cf. Quatremère, *Hist. des sultans Mamlouks*, t. II, 2e partie, p. 92, dans la note; Volney, *Voyage*, t. I, p. 280 de la 3e édition. Il faut aussi lire, اللطمين et non الاطمين dans la *Géographie* d'Abou'lféda, p. 233, l. 11. Yakouby, *Kitab olboldân*, p. 112, l. 1re, écrit Alathmym الاطميم, et Ali-Bey (*Voyages*, t. III, p. 270), Letminn.

[2] Tome Ier, p. 470. Cf. Abou'lféda, *Géogr.* p. 231, ou *Tabula Syriæ*, p. 22; Ibn Djobeïr, *Voyages*, édit. W. Wright, p. 258, 259; Thévenot, *Voy. au Levant*, t. III, p. 93; et Ali-Bey, *ibid.* p. 262, 263; Irby et Mangles, *Travels*, édit. de 1844, p. 78; et Walpole, *Travels in various countries of the East*, p. 323.

(le Botrys des anciens), dont le nom est moins correctement écrit dans Edrîcy بثرون *Bathroun*, sans doute pour *Batroun* بترون et sur lequel on peut voir le chevalier d'Arvieux, qui le nomme Patron[1].

Page 448 de la traduction (70 du texte), la localité dont le nom suit celui d'Antakyeh (Antioche) s'appelle indubitablement *Tyzyn* تيزين et non *Nirin* نيرين. C'est ce qui est mis hors de doute non seulement par la *Géographie* d'Abou'lféda, citée dans la note 3 et qui allègue le texte même d'Ibn Khordadbeh et non Ibn Haukal, comme il a été dit par inadvertance, mais aussi par Ibn Batoutah[2], par le *Mérassid al-Ittila*[3], qui écrit également Tyzyn, et par les voyageurs modernes.

Page 450 de la traduction (Cf. p. 72 du texte), après les mots route partant de Damas, il faut ajouter les mots suivants, omis peut-être par quelque erreur ou accident typographique : « de Damas à Kéçouèh, 12 milles. » Dans l'itinéraire de Tibériade à Ramlah, donné à la page 72 (451 de la traduction), le troisième nom de localité se lit ainsi : « قيسرية

[1] *Mémoires*, t. II, p. 381. Cf. les notes de feu Juynboll sur le *Mérassid*, IV, 255; Niebuhr, *Voy. en Arabie et en d'autres pays circonvoisins*, Amsterdam, 1780, t. II, p. 383; et le recueil de Walpole, *ibidem*, p. 299.

[2] *Voyages*, publiés et traduits par C. Defrémery et B. R. Sanguinetti, t. Ier, p. 161.

[3] Tome Ier, p. 222 et 218. — C'est sans doute aussi Tyzyn qu'il faut lire, au lieu de *Tébrin* تبريني ou *Tirin* تيرين, dans un passage de Makrizy (*Hist. des sultans Mamlouks de l'Égypte*, trad. par M. Quatremère, t. I, 2e partie, p. 13); Berggren (*Guide français-arabe vulgaire*, ve Itinéraire, p. 451 B.) écrit *Tésin*.

Kaïsaryeh. » Mais une variante du manuscrit de C. P. rejetée dans la note, porte قلنسوة *Kalançoueh*, et telle est la vraie leçon. Il suffit pour s'en convaincre de comparer le même itinéraire, transcrit, d'après l'ouvrage même d'Ibn Khordadbeh, par Makrîzy, dans sa *Description de l'Égypte*[1]. Dans la suite de cet itinéraire, depuis Ramlah, la localité nommée *Ghoraïbeh* الغريبة chez Ibn Khordadbeh (p. 73 du texte, 452, l. 2, de la trad.) est appelée par Makrîzy Omm-alarab أمّ العرب, et cette leçon se trouvant répétée deux autres fois chez Makrîzy, on doit la regarder comme la meilleure, d'autant plus qu'Ibn Khallicân (t. I, p. 22, l. dernière; p. 23, l. 3) cite Omm-alarab parmi les bourgades dépendantes de Farama.

Page 72 du texte (451 de la traduction), en place d'*El-Lehoun* اللّهون, on doit lire *El-Leddjoun*, ou, sans *techdid*, *El-Ladjoun* اللّجون[2]. La bonne leçon El-Ladjoun se rencontre plus loin (p. 486). On sait que le nom de Ledjoun nous représente le *Legio* de la géographie ancienne[3].

Page 77 du texte (ligne 2, 457 de la traduction), en parlant de l'impôt foncier de l'Égypte, l'auteur dit que sous les Omeiyades un personnage nommé

[1] Édition de Boulac, t. Ier, p. 227, l. 6. Ce passage de Makrîzy a été traduit par Sylvestre de Sacy, à la suite de ses *Observations sur le nom des pyramides*, extraites du *Magasin encyclopédique*, p. 62 du tirage à part. — Voyez, sur Kalançoueh, le *Mérassid*, t. II, p. 444, 445; Quatremère, *Hist. des Mamlouks*, t. Ier, 2e partie, p. 258.

[2] Cf. le *Mérassid*, III, 8. Il faut également lire Lédjoun et non Lahoun, dans Edrîcy, I, 360.

[3] Adrien Reland, *Palæstina illustrata*, p. 873 de l'édition de 1714.

Abd-Allah, fils de Hidjab, le fixa à tel chiffre. Au lieu de حجاب *Hidjab,* le traducteur a supposé qu'il fallait lire El-Haddjadj. Le nom propre en question est altéré, il est vrai, mais ce n'est pas ainsi qu'il doit être rétabli : il faut lire *Obaïd-Allah* (ou *Abd-Allah*), *fils d'El-Habhab* عبيد الله بن الحبحاب, nom qui désignait un receveur général des tributs de l'Égypte, lequel fut ensuite gouverneur du Maghreb, sous le calife Hicham, fils d'Abd-Almélic [1].

Page 81 du texte (464 de la traduction), le nom de la localité qui suit Souk-Kadiçyah est non pas *Narema* نارما, mais *Barimma* بارمّا, ce qui se rapproche de la leçon admise ailleurs (p. 44 du texte, 259 de la traduction) : *Barma* بارما. « C'est, dit le *Mérassid* [2], une montagne entre Técrit et Moussoul, et que l'on désigne sous le nom de montagne de Houmryn. On prétend que cette montagne environne le monde, et que celle de Barimma en est un démembrement; que le Tigre la divise en deux près d'Assinn, laquelle ville est située sur la rive orientale du fleuve. Elle s'étend à travers le Djezyreh (Mésopotamie), vers les couchant, et du côté de

[1] Cf. Ibn Khaldoun, *Histoire de l'Afrique sous la dynastie des Aghlabites,* publiée et traduite par M. Noël des Vergers, 1841, p. 9 du texte, 32 et suiv. de la traduction; Abou'l-Méhacin, *Nodjoum Az-zahirah*, I, 287, 288, 293, 294 et *passim;* Ibn-Khaldoun, *Histoire des Berbers*, traduite par M. le baron de Slane, I, 216, 359-361; Makrîzy, *Description de l'Égypte,* édit. de Boulak, t. I^er^, p. 79, vers le milieu.

[2] Tome I^er^, p. 117. Cf. les additions de l'éditeur, t. IV, p. 238, et un autre article du *Mérassid, apud* Freytag, *Selecta ex historia Halebi,* p. 134, n. 213.

l'orient jusqu'à ce qu'elle atteigne le Kermân. C'est cette dernière portion que l'on appelle montagne de Macébadân. Barimma est aussi le nom d'une bourgade située à l'est du Tigre de Moussoul, et à laquelle on rattache la ville d'Assinn, de sorte que l'on appelle cette dernière Sinn de Barimma. » D'après Edrîcy[1], Barema, ainsi qu'a lu M. Jaubert, est non-seulement le nom d'une montagne, mais encore celui d'une rivière.

Page 82 du texte, l. 4 (465 de la traduction, l. 6), la localité appelée معليا *Maalya* ne me paraît pas différer de *Ma'lthaya* معلثايا, dont le *Mérassid* (t. III, p. 123) fait mention comme d'une petite ville située près de Djezyret Ibn Omar, dans la province de Moussoul. Ma'ltaya est le même endroit que le Ma'laïatha d'Edrîcy (II, 142).

Page 82 du texte, ligne antépénultième (466 de la traduction, l. 5), je serais tenté de changer le mot *Zinaa'* زناع (dans la dénomination de château des Beni-Zinaa) en *Zinbâ'* زنباع. En effet, outre que le nom Zinaa' est inconnu dans la nomenclature des familles arabes, la forme Zinbâ' se rapproche beaucoup plus de celle de Bare'i بارع, que l'on rencontre dans Edrîcy[2] comme appliquée à la même localité, puisque ces deux formes ont toutes deux la lettre ب (*b*) qui manque dans la leçon admise par Ibn Khordadbeh. Les Benou-Zinbâ' nous sont connus par divers passages d'écrivains arabes (Cf. entre autres le *Mochtaric*,

[1] Tome II, 154. Cf. t. Ier, p. 336.

[2] Tome II, p. 151, ligne avant-dernière.

p. 124, l. 15; 258, l. 15; 380, l. 4). Nous connaissons encore un personnage du nom de Rouh, fils de *Zinbâ'* Aldjodhâmy, à qui Ibn Khallicân (t. Ier de l'édition de M. de Slane, p. 182; cf. *ibid.* p. 372, et la traduction anglaise, t. I, p. 364, note 5; et Abou'l-Méhacin, I, 192) donne le titre de vizir du calife Abd-Almélic, fils de Mervân.

Page 83 du texte, ligne 4, la localité dont le nom se lit باحرا *Bahra*, nom que l'éditeur a proposé de lire Badjra (p. 466), en se fondant sans doute sur quelques mots du *Mérassid*[1], où il est dit simplement que Badjra est une bourgade de la Mésopotamie, ne me paraît pas différer de *Badjerma* باجرما ou باجرى. On voit dans le *Mérassid*[2] que Badjerma est une bourgade du district de Balikh, non loin de Rakka, dans la Mésopotamie. Le même ouvrage mentionne ailleurs[3] Badjerma comme une dépendance de Rakka. Or on voit dans l'itinéraire donné en ce même endroit par Ibn-Khordadbeh, qu'il n'y avait que dix parasanges entre la localité qui nous occupe et Rakka. Dans un important passage d'un chroniqueur arabe, traduit par Fræhn[4], le canton de Badjerma est mentionné avec celui du Khabour et Karkiciya. Au lieu de Badjerma, Edrîcy, dans l'itinéraire correspondant à celui d'Ibn Khordadbeh[5],

[1] Tome Ier, p. 114.

[2] Tome Ier, p. 115, l. 1re.

[3] Tome Ier, p. 435, verbo دير العذارى.

[4] *De musei Sprewitziani nummis Kuficis commentationes duæ*, Petropoli, 1825, in-4°, p. 26.

[5] *Géographie*, t. II, p. 153.

écrit Nadjera ou Badjera. Peut-être aussi la localité dont il s'agit de retrouver le vrai nom était-elle *Badjedda* ou *Badjoudda* باجدّى, que le *Mérassid* représente comme une grande bourgade murée, située entre Ras-Ayn et Rakka et dont il est fait mention dans Bélâdhory [1]. Je ne dois pas omettre de faire observer que la distance de sept parasanges, indiquée par Ibn Khordadbeh entre Amid et Chimchath (Arsamosate), ne saurait être exacte : d'abord l'inspection de la carte prouve que cette distance doit être du triple environ ; ensuite Edrîcy la porte à 77 milles (près de 26 parasanges), d'après le texte de l'abrégé publié à Rome, ou à 70 milles, d'après la traduction de M. Jaubert. Dans un second passage Edrîcy [2], et après lui Abou'lféda [3] évaluent cette distance à trois journées de marche ; de plus deux des trois manuscrits consultés par les savants éditeurs de ce dernier géographe donnent au lieu de *Chimchath* شمشاط la leçon *Soumeïçath* سميساط (*Samosate*), que ceux-ci ont préférée, avec toute raison, croyons-nous. — Enfin, à la ligne 2 de la page 83, la localité nommée *Bam'ada* بامعدا (et dans Edrîcy *Tame'ada* تامعدا) pourrait être la même que le *Mérassid* [4] appelle *Bamerda* بامردى, « bourgade dépendante du canton de Balykh, dans le Dyâr Modhar, entre Arrakkah et Harrân. »

[1] Page 174, l. 2.
[2] Page 155.
[3] *Géographie*, p. 283.
[4] Tome Ier, p. 122.

Page 84 du texte (468 de la traduction), le nom qui se lit القطيعة *Alkotayah* doit être *Alkothayifah* القطيّفة. On peut voir sur la localité qu'il désigne le *Mérassid*[1] et le *Mochtaric*[2]. D'après le premier de ces ouvrages, ce mot n'est autre que la forme diminutive du mot *Alkathyfah* القطيفة « couverture de lit, tapis[3]. » Il s'applique à une bourgade située en avant de *Thaniyet al'Okâb* (la colline de l'aigle[4]), et que rencontre sur sa route un homme qui se dirige vers Damas, en venant de Hims (Émèse). Il me paraît impossible d'admettre la conjecture émise dans la note 2 de la traduction, d'après laquelle Kotayah, ou mieux Kothayifah, correspondrait au village de Koçayr du voyageur Ibn Djobeïr[5]. En effet, Khalil-Dhâhiry, traçant la route de poste qui conduit de Damas à Birah, distingue soigneusement Koçayr de Katifah[6]. On peut voir, sur cette localité du nom de Koçayr, une note de feu M. Quatremère[7] et le *Mérassid*[8]. Quant à Kothayifah, elle se trouve marquée, sous le nom de Kutâfe, sur la carte de l'Asie Mineure et de la Syrie, par H. Kiepert, Berlin,

[1] Tome II, p. 435; cf. t. VI (1864), p. 88.

[2] Page 355. Cf. Yakouby, p. 112, vers le milieu.

[3] Cf. Dozy, *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes*, p. 232, 233, note.

[4] Cf. sur cette localité, Freytag, *Selecta*, p. 183, note 157; Sacy, *Chrest. arabe*, II, 120, 121; Ibn Djobeïr, p. 261; Belâdhory, p. 112.

[5] Édit. W. Wright, p. 261.

[6] Lisez Kothayifah. (Quatremère, *Hist. des sultans Mamlouks de l'Égypte*, t. II, 2e partie, p. 92 note. Cf. Volney, *Voyage en Syrie et en Égypte*, 3e édition, t. I, p. 286.)

[7] *Ibid.* I, 2e partie, p. 259-260. — [8] Tome II, p. 426, l. 4 et 5.

1860 [1]; et son orthographe a été exactement indiquée dans un passage antérieur d'Ibn Khordadbeh (p. 71 du texte, 449 de la traduction).

Page 84 du texte, ligne avant-dernière (468 de la traduction), la seconde localité mentionnée sur le chemin de poste qui va de Hims (Émèse) à Damas, en passant par Baalbec, s'appelle non *Hawseh* حوسة mais *Djouçyah* جوسية, ainsi qu'on peut s'en convaincre en consultant le *Mérassid* et les notes de son éditeur [2]. Le même nom a été bien lu dans un passage précédent (p. 71 du texte, 449 de la traduction), ainsi que dans deux passages d'Yakouby [3]; mais il a été changé en Kharechteh خرشتة dans un paragraphe subséquent (p. 95 du texte, 486 de la traduction).

Page 84 du texte, ligne 6 (467 de la traduction), on rencontre deux noms de localités, que je ne trouve cités nulle part ailleurs et que je suis fort disposé à regarder comme corrompus, d'autant plus qu'il s'agit de la route d'Alep à Antioche, région où l'on ne doit guère s'attendre à voir que des localités bien connues, tant par les relations des voyageurs que par les écrits des historiens. Le premier de ces

[1] Voyez encore, sur Kothayifah, l'*Itinéraire de Constantinople à la Mecque*, trad. par M. Bianchi, p. 31, où on lit Katifè. On lit Kteifa dans les *Notes géographiques* pour servir d'index à la carte de Syrie (par M. Paultre), Paris, 1803, in-8°, p. 35; Cotaïpha et Cteïfa dans Thévenot, *Voyage au Levant*, t. II, p. 794, et t. III, p. 85; enfin, Cotaïpha et Cteïfa, dans Ali-Bey, t. III, p. 242, et Walpole, *Travels*, p. 318.

[2] Tome Ier, p. 272; t. V, p. 116.

[3] *Kitabo'l-Boldan*, édition A. W. Th. Juynboll, p. 112.

noms se lit *Al-Erbâb* الارباب et le second *Hayr* حير. Je proposerais de remplacer le premier par *Al-Athârib* الاثارب, nom d'une ville souvent mentionnée à l'époque des croisades [1], et le second par *Hârim* حارم. Il est à peine besoin de faire remarquer combien dans l'écriture arabe Erbâb diffère peu de Athârib : les deux mots ont le même nombre de lettres, placées seulement dans un ordre un peu différent; ces lettres sont identiques, sauf une, le ب *ba* dans un des mots, le ث *tha* dans l'autre, dont encore la figure est la même, et qui ne diffèrent que par le nombre des points destinés à les distinguer.

Page 85 du texte (p. 469 de la traduction), la localité mentionnée sous le nom de *Kharbout* خربوت ne peut s'appeler ainsi. En premier lieu la forme Kharbout (Charpote dans Cedrenus) est une altération turque, c'est-à-dire assez moderne, du nom de *Khartabirt* خرتبرت, autrement appelé *Hisn Zyad* حصن زياد; secondement la station de poste dont il s'agit, n'étant éloignée de Bedendoun (Podandus) que de sept milles, ne peut avoir rien de commun avec une place du Curdistan. Le nom qui nous occupe est le même que l'on trouve cité deux fois dans Edrîcy [2], sous la forme *Hardakoub* حردقوب, dont je puis d'autant moins garantir l'exactitude,

[1] Cf. nos *Mémoires d'histoire orientale*, p. 58, 59, note; Otter, *Voyage en Turquie et en Perse*, t. Ier, p. 88; Edward Ives, *A voyage from England to India*, p. 375, où on lit Eadlip; Corancez, *Itinéraire d'une partie peu connue de l'Asie Mineure*, p. 145, 146, qui prononce Itlip; et le *Mérassid*, t. I, p. 21, et t. IV, p. 36, 37.

[2] Tome II, p. 308.

que l'abrégé de ce géographe le donne de deux autres manières [1].

Page 86 du texte (470 de la traduction), en place de صاعرى *Saïry*, il vaut peut-être mieux lire, en effet, صاغرى *Saghiry*, en supposant que ce nom est le même que celui de *Saghirah* صاغرة, donné par le *Mérassid* [2] comme désignant une ville de l'Asie-Mineure. Mais il me paraît douteux que ce nom ait rien de commun avec celui de la rivière Sangarius, la *Sakaria* سقاريه des Turcs, la *Sakary* سقرى d'Ibn Batoutha [3].

Page 96 du texte (487 de la traduction), le nom Sersameïrah paraît altéré; je proposerais d'en retrancher la première syllabe ou de lire جسر صيمرة *Djisr-Saïmérah* «le Pont de Saïmérah.» En effet, on sait que non loin de cette ville et la mettant en communication avec celle de طرحان *Tharhân*, il y avait un pont célèbre, semblable, dit le *Mérassid* [4], à celui de Holwân. Dans la traduction, à la ligne suivante, la distance de Zendjân à Méraghah est portée à 19 relais. Mais le texte donne seulement 11 relais. Les mots: du Khoraçân, ajoutés entre parenthèses dans le titre de ce paragraphe, sont en contradiction avec l'itinéraire qu'il contient. J'aimerais mieux traduire ainsi le commencement de ce dernier: «Tu te détourneras du chemin qui conduit

[1] Édition de Rome, 1592, 4ᵉ feuillet, *verso*, de la signature ٣٥.
[2] Tome II, p. 143.
[3] *Voyages*, édit. précitée, t. II, p. 325.
[4] Tome II, p. 200, l. 1ʳᵉ.

vers le Khoraçan, à partir de Saïmérah (ou du pont de Saïmérah), et tu te rendras à Dinawer. » La distance entre Dinawer et Saïmérah est, d'après Ibn Haoukal[1], de cinq journées de marche. — Peut-être la localité qui se cache dans Ibn Khordadbeh sous la forme altérée Sersameïrah n'est-elle pas autre chose que l'endroit dont parle Béladhory, sous le nom de Sinn-Soumeïrah سن سميرة. « Quand les Musulmans, dit ce chroniqueur, firent leur (première) incursion dans le Djebâl (ou Irak persique), ils passèrent près de la hauteur orientale que l'on appelle actuellement Sinn-Soumeïrah. Soumeïrah était une femme de la tribu de Dhabbah... qui avait émigré de la Mecque (avec Mahomet). Elle avait une dent remarquable (à laquelle on compara cette montagne), qui fut appelée Sinn-Soumeïrah (la dent de Soumeïrah)[2].

Page 97 du texte (488 de la traduction), on trouve un nom écrit dans le premier الخرقان et transcrit dans la seconde Khirguân. Il eût été à propos de faire observer dans une note qu'il s'agit de la localité appelée en persan دهخوارقان *Dihkharkân*, et sur laquelle Étienne Quatremère a donné des renseignements[3] auxquels j'en ai moi-même ajouté quelques autres[4]. On peut encore voir, à ce sujet,

[1] *Apud* Uylenbroëk, *Iracæ persicæ descriptio*, p. 5, l. 4.
[2] *Liber expugnationis regionum*, p. 307.
[3] *Histoire des Mongols de la Perse*, p. 318, note.
[4] *Journal asiatique*, t. Ier de 1847, p. 171, note.

James Morier[1]. Ce qui ne doit pas laisser de doute touchant l'identification du Dih-Kharkân actuel et du Kharkân d'Ibn-Khordadbeh (*Dih-Kharrakân* دهخرقان d'Yakout[2]), c'est que, d'après le géographe persan Hamd-Allah-Mustaufy, le premier est situé à huit parasanges de Tébriz. Or le géographe arabe compte la même distance entre ces deux villes, à une parasange près.

Page 98 du texte (489 de la traduction), au lieu de خرزان que porte le premier, et de Khazarân, que présente la seconde, il faut très-vraisemblablement lire *Djorzân* جرزان, avec le *Mérassid*[3], d'après lequel ce nom est la dénomination commune à une province de l'Arménie, dont la capitale est Tiflis. Comme un des noms donnés par les Arabes aux Géorgiens est celui de Djorz[4], il n'est pas impossible d'y reconnaître l'origine du nom de Djorzân, que l'on trouve employé par plusieurs écrivains arabes pour désigner la province la plus septentrionale de l'Arménie, celle dont Tiflis était la capitale, c'est-à-dire

[1] *Second Journey*, p. 283, 284.

[2] *Mochtarie*, p. 154. Dans un autre ouvrage, son *Modjem Alboldan* (*apud* Barbier de Meynard, *Dictionn. géogr. de la Perse*, p. 247), Yakout écrit moins correctement دهخيرجان Dih-Khyrdjân. (Cf. le *Mérassid*, I, p. 419, 420, et les notes de feu M. Juynboll, t. V, p. 517.)

[3] Tome I, p. 249. Cf. t. V, p. 52.

[4] الكرج وهم الجرز Ibn Alathyr, édition Tornberg, t. X, p. 498. J'ai traduit et commenté ce passage du chroniqueur arabe dans mes *Fragments de géographes et d'historiens arabes et persans relatifs aux anciens peuples du Caucase*, Paris, 1849, p. 26 à 29.

la Géorgie[1]. Le troisième nom propre qui suit le mot Djorzân doit se lire *Allekz* اللكز et non الكر *Alcourr*. Cette correction a pour elle l'autorité d'Yakout[2].

Parmi les localités de la première Arménie citées page 98 du texte et 489 de la traduction, il s'en rencontre au moins une dont le nom a besoin d'une correction. C'est l'avant-dernière فيلة *Fileh*. Je n'hésite pas à substituer à cette leçon celle de *Kabalah* قبلة, que donne aussi Yakout, dans le passage cité plus haut[3]. On sait que ce nom désigne une célèbre ville du Chirvân. C'était auparavant, sous la forme Cabalaca, donnée par Pline, la plus puissante place de l'Albanie, et Ptolémée en fait mention sous le nom de Chabala[4]. Je lis aussi Kabalah, au lieu de *Kilah* قيلة, dans le XVII^e^ chapitre de Maçoudy[5] et dans Edrîcy[6]. — Quant au mot بدليس *Bédlis*, sa présence a droit d'étonner parmi ceux de Sisagan, Arrân, Berdaah, Beïlékân, Chirvân. On s'attendrait plutôt à le rencontrer cité parmi les localités faisant

[1] Cf. d'Ohsson, *Voyage d'Abou el-Cassim*, p. 13-15, 165-169; Saint-Martin, *Mémoires sur l'Arménie*, t. I^er^, p. 32, et Lebeau, *Hist. du Bas-Empire*, t. XI, p. 335, n° 4.

[2] *Mochtarie*, p. 20, l. antépénultième. (Cf. le *Mérassid*, t. I^er^, p. 50, l. 14.)

[3] Cf. le *Mérassid*, t. I, p. 50, l. 13.

[4] Voyez Saint-Martin, *Mémoires sur l'Arménie*, t. II, p. 389; le *Mérassid*, II, 386; et cf. les détails que j'ai donnés dans ce recueil, t. II de 1849, p. 466 et 470.

[5] *Les Prairies d'or*, édit. de MM. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, t. II, p. 68.

[6] Tome II, p. 329.

partie de la quatrième Arménie, telles que Khélath et Ardjich, puisque, selon Abou'lféda[1], Bédlis n'était éloignée de la première de ces villes que de trois journées, ou même seulement de sept parasanges.

Page 124 du texte, ligne 2, et 523 de la traduction, la vraie leçon est non pas *Samaïrah* الصميرة, mais *Saïmerah* صيمرة, ainsi que portent Yakouby[2], le *Mérassid*[3], le *Mochtaric*[4] et le *Modjem-Alboldân*[5]. La même observation s'applique à un passage précédent (p. 53 du texte, 272 de la traduction).

Page 125, ligne 6 du texte (page 525 de la traduction), je crois que le mot ماموا doit se lire تامرّا *Tamarra*, nom qui se rencontre plus haut (p. 28 du texte, ligne 3 avant la fin). A la ligne suivante il faut lire باجسرى *Badjisra* en place du mot altéré ناحسرى. Conformément à ces corrections, il faut ainsi réformer la traduction de ce passage : « . . . où il est appelé Tamarra. . . arrive à Badjisra[6], où il prend, etc. »

[1] Pages 390, 395.

[2] *Liber Regionum*, p. 45.

[3] Tome II, p. 176.

[4] Page 288.

[5] *Diction. géogr. de la Perse*, p. 373. On peut encore voir les détails étendus que j'ai donnés dans *le Journal asiatique*, mai 1847, note, ou *Mémoire sur la familles des Sadjides*, p. 24-26.

[6] Sur le Tamarra, on peut voir Yakouby, p. 45, l. 1-3, le *Mérassid*, t. Ier, p. 195, avec les notes de l'éditeur, t. IV, p. 451, 452, et sur Badjisra, le même ouvrage, t. Ier, p. 115, et t. V, p. 230. (Cf. S. de Sacy, *Chrest. arabe*, t. Ier, p. 70 et 327, 328.)

II.

J'ai réservé pour la fin l'examen des pages consacrées par Ibn-Khordadbeh à l'Asie Mineure et à la division de cette vaste contrée en onze provinces, qui représentent plus ou moins exactement un pareil nombre parmi les dix-sept thèmes de Constantin Porphyrogénète. La question est assez obscure et mérite d'être traitée avec quelque développement. Ma tâche aurait été bien facilitée, si le temps ne nous avait pas envié la possession de l'ouvrage spécial que le géographe Yakouby avait consacré, de son aveu [1], à l'histoire de l'empire byzantin, à la description de ses populations, de ses villes, forteresses, ports, montagnes, défilés, rivières, lacs, etc. ou si seulement le chapitre de sa géographie où il traitait des mêmes matières nous était parvenu intact. A défaut de ce secours, d'autant plus regrettable que Yakouby était plus ancien d'un demi-siècle environ que Constantin Porphyrogénète, je mettrai à profit les autres documents à ma disposition, et notamment Edrîcy [2] et Maçoudy. Toutefois

[1] Édition citée, p. 110.

[2] Lors même qu'Edrîcy ne donne pas l'orthographe exacte du nom des localités, il la reproduit, en général, plus correctement qu'Ibn Khordadbeh. Nous citerons en preuve de ce fait le nom de *Merdj Bakoulia* مرج باقولية (la prairie de Bakoulia) que l'on rencontre dans la géographie d'Edrîcy (t. II, p. 309). Cette forme nous met sur la voie de la vraie leçon ناقولية *Nakoulia* (la Nacoleia des anciens), défigurée par Ibn Khordadbeh en *Bamoulyah* باموليّة (P. 87 du texte, l. 5; 471 de la traduction). (Cf. sur cette ville de

je ne m'arrêterai que sur les points qui ont besoin d'éclaircissement.

Il n'est pas douteux qu'il faille regarder le n° 5 d'Ibn Khordadbeh comme le *Thema Optimatum* de l'écrivain byzantin, ainsi que M. Barbier de Meynard l'a supposé.

Il suffit de changer la seconde lettre ن *n* en ب *b* et on a ابطاماطى[1]. L'altération du nom est bien plus grande dans Edrîcy[2], où l'on lit ملطى, forme dans laquelle le traducteur a cru mal à propos reconnaître le nom de Malatia (Mélitène), quoique la mention de la ville de Nicomédie, ajoutée par son auteur, dût suffire à le préserver d'une pareille méprise. C'est peut-être aussi le nom de Nicomédie نقمودية *Nikmoudyah*, qui se cache dans Ibn Khordadbeh (p. 89) sous la forme عمورية, dans laquelle l'éditeur a soupçonné une erreur de copiste[3].

Le n° 9 d'Ibn Khordadbeh (page 91 du texte,

Phrygie, les notes de Wesseling sur le *Synecdème* d'Hiéroclès, p. 469 de l'édition de Bonn, 1840.)

[1] Maçoudy, dans le *Kitâb-Attenbyh* (Mss. arabe de la Bibl. imp. n° 901 du supplément, fol. 102 r°, ligne 1re) écrit الاق ماتى; mais plus loin, il en fait un second thème, auquel il donne le n° VII de sa liste et qu'il appelle الافطماط (fol. 103 r°). Il nomme le second thème الافسيق, nom dans lequel il est facile de retrouver celui d'Opsikion.

[2] Tome II, p. 299.

[3] Ce qui peut confirmer notre conjecture, c'est que Maçoudy, à l'article de la province Ofthimath (fol. 103 r°), ajoute que c'est le district بقرديه (*sic*). Pour quiconque connaît l'extrême incorrection du manuscrit du *Kitâb-Attenbyh*, il n'y a rien de trop hasardé à tirer de ce nom altéré celui de نقمودية.

478 de la traduction) doit se lire non خرسون *Khorsoun*, mais خرشنون *Kharchanoun*, ainsi que porte le *Mérassid-Alitthila*[1]. J'ai prouvé ailleurs[2] que c'était la province dont le nom est altéré dans Edrîcy[3] en *Djarsioun* جرسيون, altération moins grande encore que celle du nom de la capitale, *Kharchenah* خرشنة[4], en *Housba* حوسبة. Ces deux noms, loin d'avoir rien de commun avec Cherson et Chersonus, désignent le thema Charsianon et Chersonum Castrum des Byzantins[5], ainsi que la chose avait déjà été soupçonnée, pour le premier, par le traducteur d'Edrîcy, assisté des lumières toutes spéciales de feu M. Hase.

Le n° 10 d'Ibn Khordadbeh doit se lire non *Kalath* قلات, dénomination dans laquelle le traducteur a cru reconnaître le terme Galatie, mais البقلّار *Alboukellâr*, ce qui désigne le thème des Buccellariens, θέμα Βουκελλαρίων de Constantin Porphyrogénète[6]. Ce nom se rencontre ainsi transcrit dans un passage

[1] Tome Ier, p. 347.

[2] *Mémoires d'histoire orientale*, 2e partie, Paris, 1862, p. 217 et suivantes.

[3] Tome II, p. 301.

[4] Il faut lire Kharchénah, au lieu de حَرْسَنَة Harsanah, dans l'*Histoire des Califes*, de Soyouthy (édit. de Calcutta, p. 249, lig. 6), où l'on voit que cette ville, située dans le territoire de Malathiah, fut conquise en l'année 112 de l'hég. (730-731 de J. C.) Cf. Abou'l-Méhacin, I, 302.

[5] Cf. Constantin Porphyrogénète, *De thematibus*, édition Bekker, Bonn, 1840, p. 20 et p. 225.

[6] *Ibidem*, p. 27.

d'Abou-Obaïd Albécry[1]. Maçoudy[2] donne la même leçon, sauf qu'il change le *ra* (r) final en *za* (z).

Le n° 11 الارساق *Alarsak* paraît être *l'Arméniak* ارمنياق d'Edrîcy et de Maçoudy[3], l'Armeniacum thema de Constantin Porphyrogénète, et celle de ses forteresses que nomme Ibn Khordadbeh pourrait être *Koniah* قونية (Iconium), comme l'écrit Edricy, plutôt que قلونية *Koloniah*, quoique Koniah appartînt en réalité au thema anatolikon. Quant à la conjecture d'après laquelle le prétendu mot Arsak pourrait désigner le pays nommé par les Grecs Arzès, elle me semble difficile à admettre, puisque ce nom désignait la ville actuelle d'Ardjych, située fort loin de l'Asie Mineure, sur la rive septentrionale du lac de Van.

Le n° 12 est non la Cilicie, ce qui ferait double emploi avec le n° suivant, mais la *Caldia* كلدية (*Djaldia* جلدية d'Edrîcy), le huitième thème de Constantin, appelé Chaldia. Je crois que le mot resté en blanc dans Ibn Khordadbeh doit se lire ارمينية *Arminiyah*. En effet, Edrîcy le lit *Arsia* ارسية, nom dont il est facile de tirer celui d'Arminiyah, et qui ne

[1] Apud Juynboll, *Mérassid*, t. II, p. 465, note. Cette leçon est bien préférable à celle de قبلاد *Kobellâd*, citée dans le même endroit, sur l'autorité de deux autres écrivains. Quant au mot الباطلوق rapporté aussi par Albécry comme désignant un territoire voisin de la Cappadoce (je lis القبدوق *Alkabadouk* au lieu de القبدوق et de الفندوق) et d'Ammouriah, il faut sans doute le lire الناطلوق *Annatholouk*, c'est-à-dire *Anatolicum* (thema).

[2] *Tenbyh*, fol. 102 v°.

[3] *Kitab attenbyh*, apud S. de Sacy, *Notices des Manuscrits*, t. VIII, p. 173, note.

peut désigner Erzeroum, comme l'a supposé M. Jaubert.

Dans le n° 13, consacré à la province de Seloukiyah, les mots عامل الدروب me paraissent devoir être traduits non par « l'intendant des routes, » comme l'a déjà fait M. Jaubert, mais par « le gouverneur de la Cilicie. » En effet, on sait que le mot الدرب *Adderb*, au pluriel الدروب *Addoroub*, qui signifie proprement un chemin, un passage étroit, un défilé, désigne souvent en particulier la Cilicie[1]. Ce que dit Ibn Khordadbeh, et après lui Edrîcy, que la province de Séleucie était régie par le gouverneur de la Cilicie, ne doit pas nous étonner, puisque nous savons, par le témoignage de Constantin Porphyrogénète,

[1] Cf. le *Mérassid*, t. Ier, p. 397, le *Mochtaric*, p. 177; Edrîcy, t. II, p. 308, ou édition de Rome, 4e feuillet r° et v° de la signature ٣٥; Saint-Martin, *Journal des savants*, 1828, p. 539. — C'est à ce point de vue que s'est placé le voyageur Ibn Djobeïr, lorsqu'il donne au souverain Seldjoukide de l'Asie Mineure, Maç'oud (lisez Kilidj-Arslân, fils de Maç'oud), le titre de roi des défilés ملك الدروب, des Arméniens et des régions limitrophes de l'empire grec. (*Voyages*, édit. W. Wright, p. 185, l. 5; 231, l. 18 et 342, l. dernière; et cf. le *Journal asiatique*, mars 1846, p. 236, où il faut lire *Doroub* au lieu de *Darub*.) Ibn-Alathir (*sub anno* 568 de l'hégire, 1172, 1173 de J. C.) donne à Melyh (Mleh) fils de Lyon (Livon ou Léon Ier), le titre de prince du pays des défilés, avoisinant Alep, بلاد الدروب المجاورة لحلب. Cf. le même, *sub anno* 506. — Le mot الدرب *Adderb* se rencontre dans un autre passage d'Ibn Khordadbeh, où je crois qu'il a été rendu peu exactement. L'auteur, après avoir mentionné Bédendoun (Podandus), dit qu'on se rend de cet endroit au Camp du roi (Mo'asker al-Melic, p. 85 du texte, 469 de la traduction), qui en est éloigné de dix milles dans la direction de Louloua, localité voisine d'As-Safsaf, et que le voyageur, une fois arrivé en cet endroit, se trouve avoir traversé le Derb (la Cilicie).

que le nom de Séleucie qui, dans le principe, désignait seulement une gorge de montagne et un corps de garde, κλεισούρα καὶ φυλακὴ, s'étendit ensuite à un commandement militaire comprenant non-seulement une partie de l'Isaurie, mais la Cilicie[1].

Dans le n° suivant, celui de Kabadek (la Cappadoce), les mots وحدّه جبال طرسوس وادنة والمصيصة sont peu exactement rendus par : provinces comprises entre les montagnes de Tarsous, Adanah et Messissah. Il vaudrait mieux traduire : province dont l'extrême limite est formée par les montagnes, etc. Le nom de Kabadek a été défiguré par Edrîcy[2] en *Benadek* بنادق, dans lequel le traducteur a vu le thème de Lykandos. Il se serait épargné cette conjecture, s'il se fût rappelé que Lykandos était connu des écrivains arabes sous le nom de *Lokân* لقان[3].

La ville nommée par Ibn Khordadbeh *Dou'lkela* ذو الكلاء et par Edrîcy *Dou'lkila'* ذو الكلاع, leçon que donnent également le *Mérassid*[4] et le *Mochtaric*[5], ne saurait être la même place que la Zalichos de Constantin Porphyrogénète, la Saricha d'Étienne de Byzance. Cette dernière est nommée par les histo-

[1] *De Thematibus*, p. 35, 36. Cf. Tafel, *Constantinus Porphyrogenitus de provinciis regni byzantini.* Tubingæ, 1847, in-4°, p. VII.

[2] Tome II, p. 301.

[3] *Mérassid*, t. III, p. 16 ; Sylvestre de Sacy, *Chrestomathie arabe*, t. III, p. 109.

[4] Tome Ier, p. 306.

[5] Page 136.

riens et géographes arabes صارخة *Sarikha*[1]. Quant à Dhou'lkil'â, c'était, d'après le *Mérassid*, une forteresse qui dépendait de la Cilicie, près de Messissa. On l'appelait originairement Dhou'lkilâ avec un *kaf*, parce qu'elle s'élevait auprès de trois citadelles. Par la suite son nom fut altéré. Ce renseignement est emprunté à Beladhory, qui ajoute que le nom de Dhou'lkil'â, en langue grecque, signifie la forteresse qui accompagne les astres[2].

Comme la fin du passage consacré par Ibn Khordadbeh au thème cappadocien est extrêmement corrompue, je crois devoir donner ici le paragraphe plus détaillé que fournit sur cette province un ouvrage de Maçoudy, écrit en l'année 345 de l'hégire (956 de J. C.). Le témoignage de ce fécond écrivain, malgré l'incorrection du seul manuscrit à notre disposition, peut servir à rectifier celui d'Ibn Khordadbeh.

البند الخامس بند القباذق وهو يمنةو (suppr. ce mot)
عمورية فيه قوة (sic) وحصن بذفسى وحصن سلندوا
(سمندو) وذو الكلاع واشتهر بالرومية كسوطرة وقرنية
ووادى سالمون ووادى (sic) سالمون ووادى طامسة واول عمل
هذا البند مما يلى الثغور الشامية مطمورة تعرف

[1] Et non Sadekha, comme a lu M. Jaubert, Edrîcy, t. II, p. 309. (Cf. S. de Sacy, *Opus supra laudatum*, t. III, p. 43, 44.)

[2] الحصن الذى مع الكواكب. *Liber expugnationis regionum;* edidit M. J. de Goeje, Lugduni Batavorum, 1863, p. 170.

بماجدة من قلعة لولوة على نحو عشرين ميلا وآخره نهر السن وتفسير السن بالعربيّة نهر الملح وهو نهر مقلوب يجرى ممّا يلى الجنوب مستقبلا للشمال كنيل مصر ومهران السند ونهر انطاكية المعروف بالارنط وما عدا ذلك من الانهار الكبار فصبها كلّها من الشمال الى ناحية الجنوب لارتفاع الشمال عن الجنوب وكثرة مياهه وقد اتينا على علّة ذلك فيما سمينا من كتبنا

« La cinquième province est celle de Kabadhek, qui est située à la droite, c'est-à-dire à l'orient d'Amouriya. On y trouve Korra (Corus), la forteresse de...., celle de Samandou (Tzamandus) et Dhou'lkila, qui est connu dans la langue grecque... Ouâdy Salemoun et Ouady Thamiçah. La première localité de cette province, du côté qui confine aux places frontières de la Syrie, c'est un souterrain [1] appelé Madjidah, à environ vingt milles du château

[1] Mathmourah, dont le pluriel *Mathâmyr* مطامير se rencontre dans Ibn Khordadbeh, lequel écrit *Mahouah* ماحوة le nom qui se lit ici Madjidah. Mathmourah, dit le *Mérassid* (t. III, p. 116; cf. *ibid.* p. 114, v° مطامير), est une ville des frontières du pays de Roum, dans le district de Tharsous. Cf. le *Mochtarie* (p. 399), qui donne au même nom la forme plurielle. Madjidah pourrait bien correspondre au *Magydus* de Ptolémée et d'Hiéroclès, « lieu qui eut quelque importance dans le Bas-Empire. » (Letronne, *Journal des savants*, juin 1825, p. 334. Cf. le même, *ibid.* mai 1819, p. 268.) Mais Magydus était situé dans la Pamphylie et non dans la Cappadoce.

de Loulouah[1]. Elle a pour extrême limite le fleuve Alous (Halys), dont le nom en langue arabe peut s'interpréter par la rivière du sel[2]. C'est un fleuve dont le cours est renversé[3], car il coule en venant du midi dans la direction du nord, ainsi que le Nil d'Égypte, le Mehrân du Sind (?), le fleuve d'Antioche, appelé Oronte. Tous les autres grands fleuves coulent du nord vers le sud, à cause de l'élévation du septentrion au-dessus du midi et de l'abondance de ses eaux. Nous avons traité de la cause de cela dans ceux de nos ouvrages que nous avons déjà cités[4]. »

[1] Le *Λοῦλου* de Constantin Porphyrogénète (p. 19), le *Λόλου* de Scylitzès.

[2] On voit que Maçoudy a ici en vue le mot grec *ἅλς*, *ἁλός*.

[3] C'est de ce fleuve qu'il paraît être question dans Kazouïny, sous le nom de Almakloûb (le rétrograde). Voici la traduction de ce passage de Kazouïny : Ghandjarah (Kiankari, Gangra) est une ville de l'intérieur de l'Asie Mineure, où se trouve un fleuve nommé Almakloûb, parce qu'il se dirige du midi vers le nord, contrairement aux autres fleuves. On raconte qu'il y arriva dans l'année 442 (1050-1051 de J. C.), la nuit du lundi cinq du mois d'âb, un tremblement de terre épouvantable, dont les secousses se succédèrent jusqu'au jour et qui fit tomber de nombreux édifices; une forteresse et une église furent englouties sous le sol, de sorte qu'il n'en resta pas même un vestige. Une eau extrêmement chaude et très-abondante jaillit de cette crevasse (je lis نبع au lieu de تبع) et submergea soixante et dix villages. Un grand nombre d'habitants de ces villages s'enfuirent sur la cime des montagnes. L'eau dont il s'agit resta sur la surface de la terre pendant neuf jours, après quoi elle disparut sous le sol.» *Athâr Albilad*, édit. Wüstenfeld, p. 368. Soyouthy, dans son *Histoire des Califes* (p. 249, l. 5), nous apprend que Djandjerah (je lis ainsi, au lieu de حنجرة) fut conquise en l'an 108 de l'hégire (726-727 de J. C.) par Albatthâl, le célèbre héros. Cf. Abou'l-Méhacin, I, 291, où l'on doit lire جنجرة, et non جَنْجَرْ.

[4] *Kitâb Attenbyh*, mss. déjà cité, fol. 102 v°.

Je ne terminerai pas cet article sans m'occuper accessoirement des quelques lignes consacrées par Ibn Khordadbeh à la portion européenne de l'empire byzantin, et qui présentent plusieurs lacunes, dont une partie au moins peut être comblée à l'aide du témoignage de Maçoudy. Le géographe arabe cite comme son garant un personnage que Maçoudy mentionne aussi comme connaissant parfaitement les Grecs et leur pays, et ayant composé des ouvrages où il traitait de leur histoire [1]. Cet individu, qui est appelé par Maçoudy Moslem, fils de Moslem, est nommé par Makrîzy fils d'Abou-Moslem [2], leçon qui me paraît préférable, et qui semble se cacher dans Ibn Khordadbeh sous les mots اى مسلم, altération probable de ابن ابى مسلم. Quoi qu'il en soit, voici de quelle manière se lit dans Maçoudy le passage relatif au premier thème européen de l'empire byzantin.

بند طايلا ومنه القسطنطينة حدّه من جهة المشرق و (supp. ce mot) الخليج الآخذ من بحر الخزر لا بحر الشام ومن القبلة بحر الشام ومن المغرب سور ممدود من بحر الشام لا بحر الخزر يسمى مقرون تيخس تفسيره السور الطويل طوله مسيرة اربعة ايام بينه وبين القسطنطينة يومان وأكثر هذا البلد (البند) ضياع الملك والبطارقة ومروج المواشى

[1] *Notices des Mss.* t. VIII, p. 195.

[2] *Description de l'Égypte*, édition de Boulak, t. II, p. 191; ou ms. 682, ancien fonds arabe de la Bibl. impér. fol. 384 v°.

« La province de Thayla, dont fait partie Constantinople. Ses limites sont : du côté de l'orient, le canal ou détroit qui va de la mer des Khazars (Pont-Euxin) à la mer de Syrie; au midi, la mer de Syrie; au couchant, un mur s'étendant depuis la mer de Syrie jusqu'à la mer des Khazars et que l'on appelle Makroun Tikhos (*μακρὸν τεῖχος*), ce qui signifie la longue muraille. Ce mur a de longueur quatre journées de marche, et il est éloigné de Constantinople l'espace de deux journées. La majeure partie de cette province consiste en villages appartenant au roi et aux patrices, et en pâturages pour le bétail[1]. »

Je crois inutile de faire ressortir combien ce texte est plus correct que celui d'Ibn Khordadbeh. Il est facile de restituer ce dernier à l'aide des paroles de Maçoudy. Je me contenterai de faire observer qu'à la première ligne de la page 89, il faut substituer بحر à في devant الشام.

Il ne me reste plus qu'à dire quelques mots au sujet de l'opinion émise par M. Barbier de Meynard, dans son introduction (p. 16), à savoir que l'ouvrage d'Ibn Khordadbeh a été de bonne heure abrégé, ou plutôt mutilé, par quelque copiste maladroit, et que ce texte s'est propagé au détriment de l'édition originale. Aux trois preuves de ce fait qu'allègue notre savant confrère, on peut en ajouter une quatrième, qui nous est fournie par Abou'lféda, dans un passage déjà mentionné plus haut. Le prince de Hamah, parlant dans sa *Géographie* des places frontières

[1] *Kitâb-Attenbyh*, fol. 103 v°.

ou boulevards de la Syrie العواصم [1], s'exprime ainsi :

« Ibn-Haoukal dit ce qui suit : quant à ce que l'on appelle Al-Awâssim, c'est le nom d'une province, et il n'y a pas de localité particulière qui s'appelle ainsi ; sa ville principale est Antioche. Ibn Khordadbeh a énuméré les places frontières et en a augmenté le nombre ; il y a fait entrer les districts (*courah*) de Manbedj, de Tyzyn, de Balés, de Rossafah (celle-là même dont il a été fait mention plus haut et qui est connue sous le nom de Rossafah de Hichâm [2]) et de Djoumah. Il a compris aussi parmi elles les *climats* de Cheyzer, d'Afamyah, de Maarrat-Anno'mân, de Sourân, de Lathmyn, de Tell-Bacher, de Cafarthâb, de Salamyah, de Djouçyah, de Loubnân jusqu'à ce qu'il soit arrivé au *climat* de Kasthal, entre Hims (Émèse) et Damas. »

Dans le passage correspondant de l'ouvrage d'Ibn-Khordadbeh, tel que nous le possédons (page 70 du texte, 448 de la traduction), le nombre des places

[1] Cf. sur l'origine de cette dénomination, sous Haroun Arrachid, Abou'lféda, *Annales Moslemici*, t. II, p. 60, *sub anno* 170 ; les notes de Golius sur Alfarghâny, p. 260 et 279 ; et Béládhory, p. 132.

[2] On peut voir sur cette ville les notes de Golius sur Alfarghany, p. 253, 254. D'après les historiens arabes, Hichâm se trouvait à Rossafah au moment de la mort de son frère Yézid, et il reçut par des chevaux de poste خيل البريد la nouvelle de son avénement au califat. Il quitta cette ville pour se rendre à Damas. *Historia Khalifatus Omari II*, *Jazidi II* et *Hischami*, *sumta ex libro cui titulus est*, *Kitab'ol Oyoun*, *etc. quam e codice Leyd... edidit* M. J. de Goeje, Ludg. Batav. 1865, p. 44. Cf. Elmakin, *Hist. saracenica*, p. 80 ; Abou'lféda, *Annales*, t. I, p. 448. Hichâm mourut à Rossafah. (Elmakin, p. 81 ; Abou'lféda, p. 456.)

frontières se trouve réduit à huit, savoir : les districts de Kourès, Djouméh, Manbedj, Antakyeh (Antioche), Tyzyn, Loubna, Balès, Rossafah, c'est-à-dire la moitié du nombre que rapporte Abou'lféda. Parmi ces noms, au lieu de *Loubna* لوبنا je n'hésite pas à lire *Loubnân* لبنان, avec Abou'lféda, dont l'autorité est confirmée par celle du *Mérassid*[1], qui dit que dans la montagne de Loubnân il y a un district considérable, dépendant de Hims. D'ailleurs, à la page suivante d'Ibn Khordadbeh on lit correctement Loubnân, parmi les noms des districts dépendants de Hims. Les mots qui précèdent le nom de Loubnân dans ce dernier passage sont écrits *Tell-Meïçérah* تل ميسرة ; mais je soupçonne que cette dénomination est altérée et qu'il faut la remplacer par celle de *Tell-Bacher* تل باشر, que l'on a vue plus haut, dans Abou'lféda. On pourrait lire également *Tell-Mennés* تلّ منّس, avec Yakouby, qui cite cette localité comme « le premier district du *djond* de Hims[2]. »

[1] Tome III, p. 6, l. 2 et 3.

[2] *Kitabo'lboldân*, p. 110, 111. Le *Nawah* ناوة d'Ibn Khordadbeh (p. 449 de la traduction, l. 2 et 3) est le *Bârah* بارة d'Yakouby, p. 111, localité mentionnée dans l'histoire de la première croisade. (Guillaume de Tyr, l. VII, c. VIII. Cf. sur El-Bâra, Berggren, *opus supra laudatum*, p. 475.)

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 12 JANVIER 1866.

La séance est ouverte à 8 heures par M. Reinaud, président.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu; la rédaction en est adoptée.

M. le président annonce que M. Hassan Mahmoud Effendi lui a remis un article sur le choléra en Orient, qu'il présentera la prochaine fois à la Société. (L'article a paru le 13 novembre dans l'*Époque.*)

M. le Ministre de l'instruction publique informe la Société qu'il vient de continuer, pour 1866, la souscription accoutumée de son ministère au *Journal asiatique.* Le Conseil adresse ses remercîments à M. le Ministre.

M. Mohl rappelle au Conseil ce qui s'est passé dans la dernière séance, à l'occasion du désir qu'il a témoigné d'être déchargé de sa place de secrétaire et de membre de la Commission des fonds. Il est arrivé dans l'intervalle plusieurs incidents qui doivent influer sur sa résolution, surtout une détermination que M. Renan a prise de son côté. Alors M. Renan expose au Conseil qu'il s'est décidé à donner sa démission de secrétaire-adjoint, parce que ses occupations ne lui permettent pas d'exercer cette fonction comme il le désirait. Il prie le Conseil d'accepter sa démission, et il espère qu'elle facilitera au secrétaire la continuation de son office, en ce qu'elle permettra au Conseil de nommer un nouveau secré-

rect de lire جبال الفين au lieu de جبال الصين, car jusqu'à nos jours, au sud-est de Samarcande, il y a une montagne volcanique très-remarquable, qui porte le nom de فين طار. M. Lehman l'a visitée en détail, il la nomme Fon Tau, et sa description coïncide en tout point avec celle d'Istakhri, qui lui donne le nom de Botm.

Il résulte ainsi de tout ce qui précède, qu'en intercalant simplement le mot عشر dans le passage indiqué du texte d'Ibn Khordadbeh, et en adoptant pour la longueur du farssakh de son époque 7 kilomètres, nous trouvons que ces indications des distances sont très-exactes. Quant à la différence entre les noms propres des localités mentionnées par le savant arabe et ceux qu'on lit sur nos cartes, elle me paraît toute naturelle. Depuis l'époque d'Ibn Khordadbeh, la Transoxiane a si souvent été envahie par des tribus barbares, qu'il est d'autant plus étonnant que sur sept noms, cités par notre auteur, quatre aient pu échapper à l'oubli ou à la transformation.

Nous savons par Strabon que déjà les Macédoniens avaient cru devoir gréciser les noms de différentes localités de ce pays, et même en créer de nouveaux. Les Arabes en firent autant; ainsi, par exemple, Narchakhi nous dit qu'ils changèrent le nom du bourg d'Ankoud (le Koud d'Edrîcy) en *Tawawis* ou paons, car, dans cette partie de l'Asie, ce fut là qu'ils rencontrèrent pour la première fois ces oiseaux. Les tribus turco-mongholes qui chassèrent de la Transoxiane les lieutenants des khalifes apportèrent aussi leur contingent de noms propres. Ainsi Katta, Kourghan, Tchimbai, Karassou, etc. sont des noms relativement modernes de centres de population anciens, fondés bien antérieurement à l'arrivée des Ouzbeks.

Agréez, Monsieur, l'assurance de ma haute considération.

N. de Khanikof.

AVIS.

MM. les membres de la Société asiatique sont priés, en acquittant leur cotisation pour l'année 1866, et celles qui pourraient être arriérées, de vouloir bien indiquer leur nouvelle adresse, s'ils avaient changé de domicile, afin que les numéros du Journal de la Société puissent leur être exactement adressés. Ils sont priés également de signaler au Secrétariat de la Société les numéros du Journal asiatique qui pourraient leur manquer, afin qu'il les leur fasse parvenir.

A défaut de payement de leurs cotisations dans le courant de l'année, MM. les membres de la Société qui se trouveraient dans ce cas seront considérés comme ayant donné leur démission, à moins d'un avis contraire de leur part. Le Journal cessera de leur être adressé, et leur nom ne figurera plus à l'avenir sur la liste des membres de la Société.

Le secrétaire-adjoint et bibliothécaire prie MM. les membres qui ont en main des livres de la bibliothèque de les rapporter pour qu'on puisse en faire le récolement. Ces ouvrages seront après peu de temps mis de nouveau à la disposition des membres.

JOURNAL ASIATIQUE.

AVRIL-MAI 1866.

QUELQUES CHAPITRES DE MÉDECINE ET DE THÉRAPEUTIQUE ARABES.

TEXTE ARABE, PUBLIÉ, TRADUIT, SUIVI D'UNE LISTE DE TERMES TECHNIQUES ET AUTRES.

PAR M. LE DOCTEUR B. R. SANGUINETTI.

(Fin.)

LISTE ALPHABÉTIQUE DE TERMES TECHNIQUES ET AUTRES.

AVERTISSEMENT.

La liste qui va suivre se compose de termes que je n'ai point trouvés dans le dictionnaire de Freytag, ou qui n'y sont pas suffisamment bien expliqués. Je les ai presque tous recueillis : 1° des trois premiers chapitres de l'ouvrage d'Alkalyoûby que je viens de publier; 2° des sept autres chapitres du même ouvrage, qui restent inédits, et qui en constituent les trois quarts[1]; et 3° des notes qui se trouvent réunies à la fin du manuscrit n° 1069 dudit ouvrage, et qui sont rangées dans une sorte d'ordre alphabétique, en guise de catalogue ou de table[2].

Ces notes, dont l'auteur est inconnu, se lisaient primitivement en marge de l'exemplaire qui a servi au copiste du manuscrit n° 1069. Pour plus de commodité, ce scribe les a

[1] Environ quarante-cinq feuillets sur soixante et un, du ms. n° 1069.

[2] Elles remplissent sept feuillets, de 62 à 68.

placées au bout de sa copie, en déclarant qu'il en laissait la responsabilité à la personne qui les a composées. Il s'exprime ainsi : بسم الله الخ وبعد فهذه اسماء عقاقير وجدت مفسّرة على هامش كتاب المصابيح السنيّة فى طبّ البريّة للشيخ شهاب الدين القليوبى الشافعىّ رحمه الله تعالى احببت وضعها فى هذه الورقات لتكون معينة لمن يعتنى به والعهدة على ذلك على واضعها الاوّل وهى هذه ; et à la fin : هذا ما وُجد بهامش الكتاب، والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب، تحريرًا فى يوم الثلاث المبارك عاشر شهر جمادى الاوّل من شهور سنة اثنان وثلاثون[1] ومأية بعد الالف من الهجرة النبويّة على صاحبها افضل الصلاة الخ. Je dois dire que les notes dont il vient d'être parlé sont fautives dans bien des endroits. Sans doute, plus d'une erreur est due au copiste du manuscrit n° 1069, qui a évidemment sauté des lignes. D'autres erreurs peuvent peut-être provenir de l'état du manuscrit qui lui a servi d'exemplaire pour ces notes; car on voit aussi dans sa copie des espaces laissés en blanc. Mais quelques fautes appartiennent assurément à l'auteur lui-même, qui s'est parfois trompé dans ses explications. C'est pour ce motif que je n'ai rien accueilli de ces notes sans l'avoir d'abord rigoureusement contrôlé. En général, elles sont utiles pour les termes usuels et les synonymes qu'elles font connaître. Presque toujours je les ai trouvés conformes à ceux que donne l'ouvrage si estimé de Dâoûd Alanthâky, que j'ai déjà cité, et dont ils sont certainement pris. Le copiste du manuscrit n° 1069 dit l'avoir achevé dans le cinquième mois de l'année 1132 de l'hégire (mars 1720 de J. C.). On a vu plus haut ses propres expressions à ce sujet.

Outre les secours que j'ai trouvés, pour le présent travail, dans les œuvres publiées ou traduites d'Ibn Baïthâr, d'Avicenne (Ibn Sînâ), de Rhazes (Arrâzy), etc. et dans le

[1] On aurait dû écrire : اثنتين وثلاثين.

lexique heptaglotte de Castel, je me suis particulièrement aidé de deux manuscrits arabes de la Bibliothèque impériale. L'un est le تذكرة, ou *Mémorial*, du cheïkh Abou Mohammed Dâoûd Ibn 'Omar Assoûry Alanthâky, célèbre médecin du Caire, mort à la Mecque. C'est un auteur du x^e siècle de l'hégire (xvi^e siècle de J. C.). Le تذكرة a été écrit l'an 976 de l'hégire (1568 de J. C.). J'en ai parlé plus d'une fois dans le cours de ce travail [1]. L'autre est un dictionnaire des termes anciens et modernes des sciences médicales, naturelles et vétérinaires, rédigé à l'école de médecine du Caire par des savants orientaux, sous la direction du docteur Clot-Bey. La copie a été achevée dans le huitième mois de l'année 1265 de l'hégire (juillet 1849 de J. C.) [2]. Les explications y sont pour la plupart tirées d'Arrâzy, d'Ibn Sînâ, et surtout du cheïkh Dâoûd Alanthâky, pour ce qui concerne la matière médicale. Les notions et les éclaircissements de la science européenne, ou moderne, y sont empruntés au dictionnaire de médecine, de chirurgie, de pharmacie, etc. par Nysten.

Il me reste à dire en finissant que j'ai certes fait tout mon possible pour bien traduire et expliquer les mots contenus dans la liste ci-après, souvent même pour en développer convenablement le sens, et donner les compléments nécessaires. Mais je n'ai pas jugé utile d'entrer dans de longs détails, attendu que ceux parmi mes lecteurs qui désireraient en savoir davantage peuvent se satisfaire aisément au moyen de ce que j'ai dit, connaissant alors au juste l'objet dont il s'agit. Je répète ici ce que j'ai déjà exposé en commençant, que cette liste n'est composée que de termes qui ne se trouvent pas dans le dictionnaire arabe-latin de Freytag, ou qui n'y sont point complétement expliqués.

[1] Ancien fonds arabe, n° 1058. (Cf. Wüstenfeld, *Geschichte der arabischen Aerzte und Naturforscher*, p. 158.)

[2] Supplément arabe, mis en ordre par M. Reinaud, n° 1378.

ا .

أَبْهَل Sabine, *Juniperus Sabina*, *Bacca Sabinæ*. Plante emménagogue et vermifuge.

أُزْرَارُ الغَاسُولِ Ficoïde nodiflore, *Mesembryanthemum nodiflorum*. Kali à feuilles de crassule plus petite, *Kali crassulæ minoris foliis*, Bauh. On dit aussi غاسول ازرار. On a employé cette plante jadis comme abstergente, emménagogue, etc.

أَسارُون Asarum, ou Asaret, *Asarum europæum*. C'est le nard sauvage, appelé aussi *oreillette*, *cabaret*, etc. On a employé sa racine pour faire vomir; on l'a employée aussi comme sternutatoire, etc.

إِسْتِسْقَاءٌ Hydropisie. Épanchement de sérosité dans quelque cavité du corps, ou dans le tissu cellulaire.

اسراس Asphodèle, *Asphodelus ramosus*. Le bulbe de cette plante a été employé, entre autres, contre la gale. On le mêlait au vinaigre, et l'on s'en servait en frictions sur la peau, dans les cas de dartres, de gale, etc. On dit aussi رسراس.

إِسْفِنْد Rue sauvage, Harmale, *Peganum Harmala*. Ce mot est donc synonyme de حَرْمَل.

أَصْغَر Par abréviation de إِهْلِيلَج اصفر. C'est le Myrobalan jaune ou citrin, fruit desséché et un peu laxatif du *Terminalia citrina*, Roxb.

اطريفال Ce sont les Myrobalans. On donne aussi

ce nom à des médicaments composés ou électuaires, dans lesquels entraient lesdits fruits. On écrit également اطريفل.

اطريفل صَغير C'est le nom d'un électuaire où entraient diverses espèces de myrobalans, etc.

أظْفارُ الطِيبِ Ongles de senteur, *Ungues odorati.* C'est le nom qu'on donne à une coquille odorante, provenant d'un mollusque strombe qui est appelé *Strombus lentiginosus.* Cette dénomination d'*ongles* vient de la forme de ladite coquille. On employait cette coquille en parfum, fumigations, etc.

أَقْراصُ المَلِكِ Les Pastilles ou Trochisques du roi. Ce sont des pastilles rougeâtres, où entre, dit-on, un fruit qui croît dans l'Inde et dans quelques parties de la Syrie. Elles sont aussi nommées تَرْمَسَة, et encore خُبْزُ الغُرابِ, du nom dudit fruit. (Voyez ces derniers mots.)

الْعِبَةُ Les Mucilages. Ce mot arabe est le pluriel de لُعابٌ, qui signifie *salive*, *mucilage*, etc.

أُمّ بَرِيصٍ Lézard Gecko. C'est une espèce de grand lézard, appelé aussi سامُّ أَبْرَصَ et وَزَغٌ, *Lacerta Gecko.*

أُمّ قويق On appelle ainsi le hibou, oiseau de proie nocturne. C'est donc le surnom, ou bien le synonyme de بُومَةٌ.

امير باريس Berberis, Épine-Vinette, *Berberis vulgaris.* On dit aussi برباريس, etc.

إِنْتِصابٌ Orthopnée, *Orthopnœa.* C'est une grande difficulté de respirer; ce qui oblige le malade à rester debout, ou sur son séant. On dit aussi نَفَسُ الانتصابِ.

اودرومالى Du grec ὑδρόμελι. C'est l'hydromel, boisson adoucissante et laxative, composée d'eau et de miel. On trouve aussi اودورمالى et اورمالى.

أَوْفاقٌ Carrés magiques. Le singulier est وَفْقٌ. (Voyez les mots عِلْمُ الحَرْفِ.)

إِيكُر Synonyme de وَجّ, Acore, ou Canne aromatique. Quelquefois aussi, racine de l'Iris faux acore.

ب

بَرْدِيٌّ Papyrus, Papier du Nil, *Cyperus Papyrus.*

بَرْمُودَه Ce terme désigne le mois égyptien et solaire *Pharmouti,* qui correspond à notre mois de mars. (Voyez ci-dessous les mots شهر طوبه.)

بَرَنْجاسَف Armoise en arbre, *Artemisia arborescens.* Herbe de la Saint-Jean. Plante tonique, emménagogue et vermifuge.

بَزْرُ الكَتَمِ Semences du Buis dioïque, *Buxus dioica,* Forsk. Elles sont employées en collyre contre la cataracte et autres maladies des yeux. On a aussi nommé كتم la plante de l'indigo, et ses graines : شَجَرُ النِيلَةِ وحَبُّها.

بَزْرُ قُطُونَاء Semences de Psyllion, Plantain, ou Herbe aux puces, *Plantago psyllium*. Elles sont très-mucilagineuses et émollientes.

بُزُورٌ Nom donné au Colchique, *Colchicum autumnale*. Synonyme de سُورَنْجَان. On trouve aussi la leçon أَبْزَارٌ, autre pluriel de بَزْر.

بُلَيْحَةُ الصِّبَاغِ C'est une plante tonique et carminative. Elle sert aussi à teindre en noir ou en vert les étoffes qui sont jaunes. Cette plante a plusieurs autres noms : لَبْرُوت, أُشْلَنْج, كبرون, لَبْرُون, etc. Elle ressemble, dit-on, à la Roquette; mais je ne saurais dire sa dénomination linnéenne.

بَلِيلَجٌ Pour اهليلج بليلج. Myrobalan belleric; fruit de l'Inde, provenant du *Terminalia bellerica*, Roxb.

بَنَاتُ الليلِ Filles de la nuit; Épinyctide, du grec *ἐπινυκτίς*. On donne ce nom à des pustules fort douloureuses, qui s'élèvent pendant la nuit sur la peau, et se dissipent avec le jour.

بَهَقٌ ابيض واسودُ Lichen blanc et noir. C'est, à vrai dire, un certain état de la peau chez les lépreux, laquelle varie de couleur entre le blanc et le brun.

ت

تُرْبَد Turbith végétal, *Convolvulus turpethum*. Plante dont la racine est un purgatif drastique.

تُرْبَل Nom donné à l'œdème, ou enflure des membres et autres parties du corps, par suite de mauvaises digestions, d'hydropisie, etc. Ce mot تربل signifie aussi un certain médicament purgatif. Il est alors synonyme du mot تربد ci-dessus.

تنافيس Une certaine maladie de la peau, d'après les deux manuscrits cités d'Alkalyoûby. Je n'ai pas trouvé ce mot ailleurs.

تُوثَة Verrue, ou mûre, de la paupière.

ث

ثاريقة Laurier. Synonyme de رند et de غار. (Voyez ces mots.)

ثاقِبُ الحَجَرِ Celui qui perce les pierres. Nom du Polypode, *Polypodium vulgare*. Synonyme de بَسْفَايج. La racine de cette plante passe pour laxative et apéritive.

ثَألّ Nom donné aux petits palmiers. Ce mot signifie aussi un délire qui n'a pas de suites, une sorte de folie passagère.

ثُفّاء Cresson de fontaine, *Sisymbrium Nastartium*. Synonyme de رَشاد.

ج

جَسا Un des noms du safran. Synonyme de جَسّاد, etc.

جَسَآء Induration des paupières. Sclérophthalmie.

جُمْسَفَرَم Basilic giroflé. (Voyez ريحان سليمان.)

جُناحٌ شائِك Synonyme de راسن, ou Aunée. Sa racine est stimulante, diaphorétique, etc.

جَوْزُ الْجَنْدَم Mangostan, *Garcinia Mangostana*. Ses fruits, appelés *mangoustes*, sont alimentaires, mais un peu laxatifs, et antiscorbutiques. Leur écorce est astringente et vermifuge. Ils portent aussi le nom de خُرْءُ الْحَمام ou Fiente de pigeons, et celui de شَحْمُ الأَرْضِ, ou Graisse de terre.

جير Chaux; Pierres calcinées.

ح

حارَّة Ce mot désigne le Cresson alénois, *Lepidium sativum*. Il est ainsi synonyme de حُرْف, de حَبّ الرَشاد, etc.

حامُول Nom donné à la Cuscute, plante parasite. Synonyme de كُشُوث.

حَبُّ الزَلَم *Baccæ Zelemicæ*, appelées en Égypte سقيط et فُلْفُل السُودان. C'est le nom donné aux racines du Souchet comestible, *Cyperus esculentus*, vulgairement dit *Amande de terre*.

حَبُّ العَزِيز Souchet comestible ou Amande de terre. (Voyez ci-dessus حبّ الزلم.)

حَبُّ الفَهْم Nom donné à l'Anacarde, *Semecarpus Anacardium*. Synonyme de بَلادِر, ou بلاذر.

حَبُّ القَلْب On a donné ce nom au fruit, ou datte, provenant d'un petit palmier.

حَبُّ القَلْت C'est une sorte de vesce, ou ers, appelée aussi *Haricots de l'Inde.* Elle vient dans les endroits creux des montagnes, où se trouve un peu d'eau. Ce sont des graines chaudes et piquantes.

حَبُّ الكُلَى Anagyre, *Anagyris fœtidæ semen.* C'est l'Anagyris, ou Bois puant. Les feuilles de cet arbrisseau sont purgatives. On a employé les graines contre les douleurs des reins, etc.

حَبُّ فرنجىٌّ Syphilis, maladie vénérienne.

حَبّ هان Synonyme de هال. Graine de Paradis, appelée aussi *Maniguette,* ou *Poivre de Guinée.* Quelquefois aussi ces termes arabes désignent les graines du cardamome, du petit cardamome, etc. On écrit encore حَبّهان.

حَجَرٌ أَرْمَنِىٌّ Pierre arménienne, *Lapis Armeniacus.* On l'employait jadis contre les affections dites *atrabiliaires,* ou de la bile noire. Quelquefois, dans les arts, on s'en servait à la place du lapis-lazuli.

حَجَرُ البَقَر Pierre du taureau. C'est une concrétion pierreuse, qui se forme quelquefois dans la bile de cet animal. Cela constitue une espèce de bézoard.

حَجَرُ الجُدَرِىّ La pierre de la variole. Pierre qui guérit la variole.

حَجَرُ الدم Hématite, *Lapis Hæmatites.* Tritoxyde, ou oxyde rouge de fer. Synonyme de شادنة.

حَجَرُ الزِنادِ Pierre à briquet, silex.

حَجَرُ النَسْرِ La Pierre de l'Aigle, Aétite. C'est un tritoxyde de fer naturel, qu'on a appelé *Pierre de l'Aigle*, parce qu'on en trouve, dit-on, dans le nid de cet oiseau de proie. On lui supposait en médecine des vertus merveilleuses, dans l'accouchement, etc. Pour cette raison elle a été aussi nommée حَجَرُ الوِلادَةِ. On en faisait des chatons de bagues et autres ornements; et l'on prétendait, entre mille choses, que celui qui en portait était sûr de vaincre son adversaire au combat.

حَجَرٌ يَهُودِيٌّ Pierre judaïque, *Lapis Judaicus*. On trouve cette pierre dans la Palestine, ainsi que dans les montagnes de la Syrie. On l'a employée en poudre, à l'intérieur, comme diurétique, contre quelques maladies des voies urinaires. Elle est appelée encore زيتون بنى اسرآئيل, c'est-à-dire les Olives des Israélites, sans doute à cause de sa forme.

حَرْشاء Nom donné à la plante appelée en français *Roquette*. C'est donc pour جِرْجِير, *Brassica Eruca*.

حُرْقُوص Cuivre brûlé ou calciné, avec le soufre et un peu de sel marin. Dans ce sens, le terme arabe est synonyme de روسختج et de راسخت. (Voyez ces mots.)

حَرَنْبَل Millefeuille, *Achillea Millefolium;* Myriophyllum; Herbe aux charpentiers; Herbe à la cou-

pure, etc. C'est une plante aromatique, un peu stimulante, et, à ce que l'on dit, vulnéraire.

حَسَك Tribule, *Tribulus terrestris*. Cette plante a de fortes épines. Elle est apéritive et diurétique.

حَصا لُبانٍ ذَكَرٍ Ces mots désignent l'Encens ou Oliban; l'encens mâle, ou en larmes. Ils sont synonymes de كُنْدُر.

حُضُض Lycium, Suc du Lycium, *Rhamnus infectorius*. C'était un suc concret ou épaissi, nommé également *cate* ou *caté*. On en faisait surtout des tablettes, qu'on laissait sécher, et qu'on employait comme astringentes.

حَلْفاء Roseau petit, *Arundo epigeios*. C'est un jonc ou plante aquatique, à propriétés vermifuges.

حَلْفَة مَكَّة Roseau de la Mecque; Jonc odorant; *Andropogon Schœnanthus*. C'est la même chose que اذخر.

حِمِّصُ الامير Nom donné à la plante Tribule. C'est la même chose que ضِرْسُ العَجُوزِ et حسك. (Voyez ces mots.)

حِمِّص مُجَوْهَر C'est une espèce particulière, ou une variété de pois chiches. Je n'ai trouvé ces mots que dans les deux manuscrits d'Alkalyoûby.

حَمُو النيل Nom donné en Égypte à la gale sèche, appelée généralement حَصَف.

حُمَّى الرُوحِ On donne ce nom à une fièvre, quel-

quefois éphémère, et qui est produite par une vive émotion, un grand chagrin, ou autre cause analogue.

حُمَّى مُطْبِقَةٌ Fièvre continue.

خ

خامِشَةٌ Dentelaire de Ceylan. (Voyez شيطرج.)

خُبْزُ الغُرابِ Pain du corbeau. On a donné ce nom, entre autres choses, à la plante nommée Buphthalme, ou Œil-de-Bœuf; Camomille jaune, ou Camomille de Valence, *Anthemis Valentina*. Elle a été employée dans les maladies des yeux, etc. Son nom botanique est بَهار. Elle est appelée aussi عَيْنُ البَقَرِ, كاوْجَشم et عرار.

خُزْزُ الحَمامِ Mangoustes. (Voyez جوز الجندم.)

خُرْق C'est un des noms du Pourpier, *Portulaca oleracea*. Synonyme de رِجْلَة, etc. On dit aussi خُرْقَة.

خلال Jonc odorant. Synonyme de اذخر et de حلفة مكّة. (Voyez ces derniers mots.)

د

دآءُ الأَسَدِ Léontiasis. C'est l'éléphantiasis tuberculeux de la face.

دآءُ الحَيَّةِ La maladie du serpent. Cela désigne l'*Ophiasis*, qui est une espèce d'alopécie. Calvitie.

داذِيّ Millepertuis, *Hypericum*, *Hypericum perforatum*. C'est une plante tonique et aromatique. On donne aussi le nom de داذىّ à ses graines. Elles sont amères.

دَمْعَة Larmoiement considérable et continuel. Épiphore.

دهاكة Fièvre hectique, ou consomptive. Synonyme de حُمَّى الدِقّ.

دُهْنُ الآجُرِ Huile de briques, *Oleum laterum*. C'est de l'huile d'olive, dans laquelle on fait éteindre des fragments de brique incandescents. On lui fait ensuite subir au feu, avec ces morceaux de brique pulvérisés, d'autres modifications.

دَوْخَة Vertige; tournoiement de tête, ou étourdissement. Ce mot, en Égypte, est ainsi employé comme synonyme de دُوَار.

دُودُ القَرْحِ Vers qui blessent. On désigne par ces mots le *ténia*, *tænia* ou ver solitaire, appelé aussi الدودةُ المتوحِّدةُ.

دُودٌ قَرْعِيّ Vers qui ressemblent aux semences des courges. Ce sont des ascarides. On trouve aussi دودُ القَرْعِ .

ذ

ذَنَبُ الثَعْلَبِ Nom donné au Plantain, *Plantago*

major. Plante astringente et, dit-on, fébrifuge. Elle est aussi appelée لِسانُ الحَمَل, *Arnoglossa*.

ذَنَبُ الخَيْل Prêle, ou Queue-de-cheval, *Equisetum fluviatile, Equisetum arvense. Hipparis; Cauda equina* des pharmaciens. Cette plante est un peu astringente.

ذُو خَمْسِ أَصابِعَ Possesseur de cinq doigts. Ces mots désignent l'arbrisseau nommé *Agnus-Castus*, et sont l'équivalent arabe du terme composé بنجنكشت, venant du persan پَنْج أَنْكُشْت, ou cinq doigts, car les feuilles de cette plante offrent une telle forme. (Voyez le mot فنجنكشت.)

ر

راسخت Cuivre brûlé, ou calciné, avec le soufre et un peu de sel marin. Synonyme de روسختج et حرقوص. (Voyez ces mots.)

رسيفون Nom donné à la Casse, *Laurus cassia*. Synonyme de سَلِيخة.

رَنْد Laurier, *Laurus nobilis*.

رُوسَخْتَج Cuivre brûlé, *Æs ustum*. C'est le cuivre calciné avec le soufre et un peu de sel marin. On l'appelle aussi راسخت et حُرْقُوص. (Voyez ces mots.)

رُوشْنايا Ce mot signifie *objets lumineux, brillants;* et il s'applique à des collyres composés qui donnent beaucoup d'éclat aux yeux.

رِيحَانُ سُلَيْمَانَ Basilic giroflé, *Ocimum caryophillatum*, *Ocimum gratissimum*. On l'appelle aussi رَيحَانٌ فارسىٌّ et جمسفرم. (Voyez ce dernier mot.)

رِيَّة Ce mot signifie *teigne*, en Égypte. Il est ainsi synonyme de سَعْفَة.

ز

زَايِرْجَة C'est un tableau circulaire, tout chargé de signes, de lettres et de mots, afin d'arriver à découvrir les choses occultes, par suite de certains procédés magiques.

زَبِيبُ الجَبَلِ Staphisaigre, herbe à la pituite, herbe aux poux, etc. *Delphinium Staphisagria*.

زَبِيبٌ عُبَيْدِىٌّ Espèce particulière de raisin sec.

زُرُنْبَة Zérumbet ou Zédoaire. C'est la même chose que زُرُنْباد, عِرْقُ الكافورِ, etc.

زَعْفَرَانُ الحَدِيدِ Safran de Mars, ou Tritoxyde de fer.

زَلابِيَة Sorte de fruit, employé en pâtisserie. Gâteau feuilleté, au miel et aux amandes. Il est utile dans certaines affections de la poitrine.

زَنابِير Frelons. Au singulier زُنْبُورٌ. Grosses mouches ressemblant aux guêpes. Mâles des abeilles domestiques, ou mouches à miel.

زَهْر Fleurs d'oranger.

زَهْرَةُ المَدَابِغِ C'était un mélange de cuivre et de vinaigre, qu'on employait contre la syphilis constitutionnelle, contre la gale, etc. Sorte d'acétate de cuivre.

زَيْتُ الأُنْفَاقِ On donne ce nom à l'huile d'olive, qu'on obtient avant la complète maturité de ce fruit. Le terme انفاق est pris du grec ὀμφάκιον, qui signifie *verjus.*

زَيْتٌ حَارٌّ Huile chaude. Ces deux mots arabes sont souvent employés pour désigner l'huile de graine de lin, que l'on nomme aussi زيت بزرِ الكتّانِ.

س

سَبَج Nom d'une pierre brillante et noire, contenant du soufre et un peu de mercure, ou un sulfure de ce métal. Elle a été d'abord trouvée dans l'Inde, puis dans quelques montagnes de la Syrie, et a été employée, entre autres, dans certaines affections des yeux.

سَبَل Pannicule. C'est la réunion de plusieurs ptérygions, ou excroissances, sur la cornée transparente, et qui la recouvrent en tout ou en partie.

سَرْمَق Un des nombreux noms de la plante Marjolaine. Synonyme de مردقوش, مرزنجوش, آذانُ الفارِ, etc.

سقيط Souchet comestible, ou amande de terre. (Voyez حبّ الزلم.)

سُكَّر طَبَرْزَد Sucre très-blanc et candi. On l'obtient en faisant bouillir le sucre dans un dixième de son poids de lait, et en le faisant après cela cristalliser.

سُكَّر نبات Sucre candi, sucre cristallisé, candi.

سَلِيقُون Minium, *Sandyx*. C'est un deutoxyde de plomb. On trouve aussi سيلقون.

سُلَيْمانىّ On donnait autrefois ce nom à un mélange d'acide arsénieux (oxyde blanc d'arsenic, arsenic blanc, ou mort aux rats) et de mercure, qu'on faisait sublimer. On appelle maintenant سليمانىّ les chlorures de mercure : le calomel et le sublimé corrosif.

سَنانِير Nom donné en Égypte au Myrobalan Emblic. C'est donc la même chose que أملَج, ou que اهليلج املج.

سُنْبادَج Émeri, ou Émeril, *Smyris*. Outre son usage, sous forme de poudre, pour polir les pierres, les métaux et le cristal, cette pierre a été autrefois employée en médecine dans certaines maladies des gencives, etc.

سُنْبُل Sumbul; Spicanard, ou Nard indien. C'est la même chose que سنبل الطِيب et que سنبل هندىّ. (Voyez ci-après ces mots.)

سُنْبُل الطيب Spicanard, ou Nard indien, *Andropogon Nardus*. C'est la même chose que سنبل et سنبل هندىّ. (Voyez ces mots.) On le nomme aussi Lavande

indienne, et *Valeriana Jatamansi*, Roxb. La racine était employée comme stimulante.

سنبل هندى Sumbul, Nard indien. (Voyez plus haut سنبل الطيب.)

سودة محترقة Une maladie de la peau, d'après les deux manuscrits de l'ouvrage d'Alkalyoûby. Peut-être la croyait-on occasionnée par l'atrabile; et l'on devrait sans doute écrire سَوْدآء مُحْترقة, ou atrabile enflammée.

سوطيرا Grand Sauveur. C'est le nom donné à un médicament composé, à un électuaire dont la réputation approchait de celle de la meilleure thériaque. Ce mot سوطيرا vient du grec *σώτειρα*, ou la médecine qui sauve et guérit. Comme on le pense bien, cet électuaire était employé dans un grand nombre d'affections : l'épilepsie, le vertige, la céphalalgie chronique, le tremblement; certaines maladies de l'œil; l'hémiplégie, la folie, l'odontalgie; les affections des poumons, de la poitrine, de l'estomac, des intestins, des reins, de la vessie; les rhumatismes, la goutte; les empoisonnements, etc. Parmi les drogues qui en faisaient partie, je citerai les suivantes : casse, jonc odorant, castoréum, graine de persil sauvage, graine de céleri, séséli, costus, cannelle, styrax liquide, asaret, anis, poivre blanc, poivre long, nard indien, amome, safran, bois d'aloès, perles, succin, corail, musc, ambre gris, rubis, or, argent, opium et miel.

سيساليوس Séséli, *Seseli tortuosum*, du grec *σέσελι*.

On trouve aussi سيسالى. C'est la même chose que أنجدان رومى. Les semences de cette plante, appelée aussi Séséli de Marseille, Séséli officinal, *Seseli Massiliense* des officines, sont carminatives et anthelminthiques.

سَيْسَبان Sesban, ou Sesbanée, *Sesbania Ægyptiaca*. Arbrisseau d'Égypte, dont les feuilles y sont employées comme purgatives, et à l'instar du séné.

ش

شَبّ زَفَر Alun onctueux. C'est une sorte d'alun, d'aspect sale et jaunâtre, que l'on a appelé aussi *beurre de montagne*.

شَحْمُ الارض Mangoustes. (Voyez جوز الجندم.)

شِرْناق Tumeur enkystée de la paupière, *Hydatis*, ou hydatide.

شرنب حجازى Euphorbe Pithyuse, *Euphorbia Pithyusa*. Synonyme de شِبْرِم, en Égypte.

شِشْم *Absus*. C'est le nom qu'on donne aux graines d'une petite casse, appelée *Cassia absus*. On les réduit en poudre, et on les emploie beaucoup, surtout en Afrique, contre les affections des yeux. Actuellement, en Égypte, on nomme le ششم *Collyre des nègres*. Ceux-ci le désignent par les mots حَبّة العين, ou la graine de l'œil.

شَلَشْكَة Nom donné à la Gentiane. Synonyme de جَنْطِيَانا, *Gentiana lutea*.

شمشير Un des noms de la Graine de Paradis, *Amomum Granum Paradisi*. Synonyme de قاقُلة, de حَبّ هان, de تبن الفيل, etc.

شَهْرُطوبَه C'est le mois égyptien et solaire *Tybi*, qui correspond à notre mois de décembre. Voici, à l'occasion de l'époque et de la manière d'employer certaines substances médicamenteuses, un passage des deux manuscrits de l'ouvrage d'Alkalyoûby, où se trouve ladite expression : ..... فى سادس شهر طوبه او... فى اليوم الاوّل من برموده الذى هو خامس عشر درجة من بُرْج الحَمَل. (Voyez plus haut le mot برموده.)

شهوة الطين Désir de manger de la terre. Appétit de la terre. Pica.

شُونيز Nigelle, *Nigella sativa*. Ses semences sont stimulantes, sialagogues, errhines, etc. Elles sont appelées en français *Toute-épice*. En arabe elles portent encore le nom de حَبّة سَوْدآء, ou graine noire.

شِيان Ce mot se dit d'un collyre sec, d'un topique dur, devant être appliqué sur les yeux. Il signifie aussi *Suppositoire;* ce qui est un médicament sous forme solide, qu'on introduit dans l'anus. On le trouve quelquefois écrit اشيان; mais ce terme est plutôt le pluriel de شيان.

شِيَافُ أَبْيَض Topique dur, ou collyre sec, blanc.

Il contenait : céruse, gomme adragant blanche, gomme arabique, amidon et sarcocolle. On y ajoutait un peu d'opium et d'encens.

شياف احمر Topique dur, ou collyre sec, rouge. Il contenait : gomme adragant blanche, gomme arabique, amidon, hématite, myrrhe, safran et *malabathrum*, ou malabatre indien.

شِير خُشْك Une sorte de manne. On prétend que c'est une rosée qui, en Perse, tombe sur les arbres, et notamment sur le saule, vers la fin du printemps. Comme les autres espèces de manne, celle-ci est laxative.

شِيطَرَج Cresson, ou passerage à larges feuilles, *Lepidium latifolium*. On donne aussi le nom de شيطرج à la Dentelaire de Ceylan, *Plambago Zeylanica*, appelée ordinairement خامِشة.

ص

صَبِر Suc d'aloès. Quelquefois il signifie l'aloès socotrin.

صَرْفَنْدِىّ Nom donné à une espèce de figuier, qu'on appelle aussi تين افرنجىّ, تين شوكىّ, تين هندى, تين الرُّقَع, صرفندة et سرفندىّ. C'est le Cactier, Raquette, ou Figuier d'Inde, *Cactus Opuntia*. On dit également تين صرفندىّ.

صَنْط Nom donné à certaines verrues et à des sortes de clous ou furoncles de la peau.

صُوفَة Pessaire. (Voyez فرزجة.)

صَوّان Silex, ou pierre à briquet. On dit aussi حَجَر صوّان.

ض

ضُراغِط Se dit de celui qui a beaucoup de ventre, qui est gros, ventru. Synonyme de بَطِين, de ضرافِط, etc.

ضِرْسُ العَجُوز Dent de la vieille femme. Ces mots désignent la plante Tribule. Ils sont synonymes de حسك. (Voyez ce mot.)

ط

طار Tambour de basque. Synonyme de دُفّ.

طالِقُون Sorte de cuivre jaune, très-dur.

طَفْل Terre naturelle et composée. Elle contient un mélange de carbonate de chaux, d'oxyde de fer, d'alun et d'un peu de magnésie. C'est une sorte de terre cimolée, etc.

طَلْعُ البَحْر Écume de mer. Synonyme de زبد البحر et de لسان البحر. (Voyez plus loin cette dernière expression.)

طِينُ الكاهِنِ Terre sigillée, terre de Lemnos. Synonyme de طِين مَخْتُوم.

طيون Conyse, *Conyza Odora*.

ظ

ظُفْرَآء Menthe sauvage, *Mentha sylvestris.*

ظَلْعَم Ce mot signifie *long*. On l'emploie pour désigner une vaste mer, une grande autruche mâle, etc.

ع

عـاقُـول Hédysarée; Manne d'Alhagi, ou d'Agul; *Hedysarum Alhagi,* Forsk. On donne ce nom à une espèce de rosée ou manne, qui tombe sur un arbre du Khorâçân et de Syrie, appelé aussi *Alhâddj*. Il est plus probable qu'elle exsude de ladite plante. Cette manne est laxative; elle est employée contre les hémorrhoïdes, etc.

عانَة *Pubis*. Partie médiane inférieure de la région hypogastrique.

عُذْبَة Nom qu'on donne en Égypte au fruit du tamarisc, ou أثّل. On appelle encore ce fruit جْجْم.

عُرْفُ الدِيك La chair qui surmonte le bec du coq, sa crête.

عِرْقُ الذَهَب Racine d'or. On a donné ce nom au poivre long. On l'a donné surtout à l'ipécacuanha.

عِرْقُ الطِيب Un des noms donnés au Zérumbet, ou Zédoaire. (Voyez les mots suivants.)

عِرْقُ الكافور On a donné ce nom au Zérumbet, ou Zédoaire, *Amomum Zerumbet*. C'est une racine sti-

mulante et antispasmodique. Synonyme de زرنباد, etc.

عِرْق النَسا Goutte sciatique; Névralgie sciatique.

عِرْق مَدينى Ver de Médine; Dragonneau; *Gordius Medinensis*, etc. Ver qui, dans certains pays chauds, s'observe chez quelques personnes, et vient sortir particulièrement aux membres inférieurs. On écrit aussi عرْق مَكِّى.

عُصْفُور دُورى Moineau domestique. Espèce de passereau bien connu.

عظم On appelle ainsi une affection des seins. Gonflement et induration de la glande mammaire.

عِلْك الأَنْباط Térébenthine. C'est la résine du Térébinthe, *Terebinthus*, *Pistacia Terebenthina*. Synonyme de صَمَغ البُطْم. On dit aussi علك انباطى.

عِلْك رومى Mastic. C'est la résine provenant du *Terebinthus lentiscus*, *Pistacia lentiscus*. Synonyme de مَصْطَكى et de صَمَغ الفُسْتُق.

عِلْك يابِس C'est la colophane (anciennement colophone). Synonyme de قُلْفُون et de قلفونيا. (Voyez ces mots.)

عِلْم الحَرْف Science de la lettre. C'est un procédé cabalistique, consistant à disposer les lettres de l'alphabet arabe d'une certaine manière, dans des carrés, qu'on appelle *carrés magiques*, أَوْفاق. On croit ainsi

trouver ce que l'on recherche, au moyen des mots qui résultent de ces différentes combinaisons des lettres, etc.

عِنَب الذِئْب Morelle noire. Synonyme de عنب الثعلب, *Solanum nigrum.*

عَنْبَر خام Ambre gris.

عُود البَخُور Bois au parfum, bois d'aloès.

عُود الحَيَّة Serpentine; Bois de serpent; *Ophioxylon Serpentinum.* Ce bois a été préconisé comme emménagogue, sudorifique, vermifuge, et contre les morsures venimeuses.

عودُ الريح On a appelé ainsi la plante Pivoine, la Chélidoine, l'Acore, ou l'Iris faux acore; le Pyrèthre, et notamment l'Épine-Vinette. Ces mots عود الريح désignent donc les plantes dont les noms arabes sont : الفاوانيا , الماميران, الوجّ , العاقرقرحا et الأَميرباريس. (Voyez le dernier mot.)

عُودُ القَرْحِ Pyrèthre, *Anthemis pyrethrum.* Synonyme de عاقِر قَرْحًا. On l'appelle aussi عاقرقرحا شاميّ. On a encore donné le nom de عود القرح à la plante appelée *Cacalia sonchifolia*, ou Cacalie à feuilles de laiteron.

عودٌ حُلْوٌ Bois doux ou sucré. Employé contre la syphilis, ou mal vénérien. C'est sans doute la Réglisse. Synonyme de سُوس, de عِرْق السوس et de غلوقيريزا, *Glycyrrhiza glabra.*

عودٌ هندىّ Bois indien; Bois d'aloès.

عين القطّ Œil de chat. Nom donné à une variété de camomille. Synonyme de بابونج.

غ

غار Laurier, *Laurus nobilis*. (Voyez le mot رند.)

غاسُول Nom générique des plantes marines, et notamment des espèces du genre *Salsola*. *Salsola Kali*, ou soude kali.

غائِط Ce mot signifie quelquefois *Fèces, Excréments*. C'est la même chose que رَجيعُ الانسانِ.

غُبَيْرآء Cormier, ou Sorbier, *Sorbus domestica*.

غَثَيان Nausée, envie de vomir.

غَشْى Syncope, évanouissement, défaillance.

ف

فِرْزَجَة Pessaire. C'est un instrument qu'on introduit dans le vagin, pour soutenir la matrice, quand cela est nécessaire. Les anciens donnaient le nom de pessaire à des médicaments qu'on introduisait dans le vagin, au moyen de la laine roulée sur une plume, etc. On l'appelle aussi en arabe صُوفَة, ce qui veut dire littéralement *pièce*, ou *morceau de laine*.

فَرَنْجَمُشك Clinopodium, ou faux Basilic, *Ocimum pilosum*. Lecti-pes, Basilic sauvage, ou acinos, *Thymus acinos*. Plante antispasmodique et stimulante.

فُسَاءُ ٱلْكِلَابِ Nom donné en Égypte à l'Ortie pilulifère, *Urtica pilulifera*. Synonyme de قريص. La semence de cette plante a été employée contre diverses maladies de la poitrine. On a donné le même nom au Chénopode blanc, ou Arroche sauvage, *Chenopodiam album*. Enfin on a appelé de la même manière la Cacalie, *Cacalia;* probablement, la Cacalie à feuilles d'Arroche.

فسطيداس Prêle, ou Queue-de-cheval, *Cauda Equina* des pharmaciens. Synonyme de ذنب الخيل. (Voyez plus haut ces mots.) On dit aussi que فسطيداس désigne les fleurs du grenadier. Il serait alors synonyme de جُلَّنار.

فَصّ Taie sur la cornée, sur la pupille, ou prunelle de l'œil. *Albugo*, etc.

فطراساليون Persil sauvage, ou de montagne, *Apium Petroselinum*. Ce terme arabe n'est que la reproduction un peu altérée du mot grec *πετροσέλινον*. Il est synonyme de كرفس جبلىّ. On sait que la racine du persil est une des cinq racines apéritives; que ses feuilles sont employées, à l'extérieur, comme résolutives; que sa semence est une des quatre semences chaudes mineures; et que le suc concentré des graines de persil, ou *apiol*, a été employé contre les fièvres intermittentes.

فُلْفُل السُّودان Nom donné au souchet comestible, ou amande de terre. (Voyez حبّ الزلم.)

فُلّ هندىّ Nom donné à un fruit de l'Inde, ayant

quelque analogie avec la pistache. Il est utile dans plusieurs affections nerveuses, et contre les hémorrhoïdes.

فَنْجَنْكُشت Agnus-Castus, *Vitex Agnus-Castus*. On l'appelle aussi فنجكشت, بنجنكشت, كَفّ مَرْيَم, ذُو خمس اصابع, etc. On le nomme encore اَغْنُس, du grec ἄγνος, de ἁγνός, chaste. C'est un arbrisseau dont les feuilles sont digitées, et les fleurs en longs épis d'un blanc violet, emblème de la chasteté chez les anciens. Cette plante a été réputée antiaphrodisiaque, mais elle est plutôt stimulante.

ق

قاتِلُ أَبِيهِ Arbousier. Synonyme de قطلب. (Voyez ce mot plus loin.)

قِثّاءُ الْحِمارِ *Cucumis asininus*, Concombre sauvage, *Momordica Elaterium*. L'extrait de son fruit s'appelle *Elaterium*, et c'est un purgatif violent.

قراع Chute de l'épiderme de la peau du crâne, ou du cuir chevelu. C'est une sorte de teigne, et une cause de calvitie.

قَرْدَايُون Cardamome. Synonyme de قَرْدَمانا ci-dessous.

قَرْدَمانا Cardamome, *Fructus cardamomi*. On emploie les graines de ce fruit comme stimulantes.

قَرْبُوط D'après les deux manuscrits de l'ouvrage d'Alkalyoûby, ce mot se dit de celui qui rend les

excréments d'une manière involontaire. On trouve, presque dans le même sens, غَضْبُوط et غَدْبُوط.

قُسْط حُلْو Costus doux, appelé aussi *Costus indien*. C'est une racine regardée jadis comme stimulante, carminative, etc. Elle entre dans la thériaque.

قَصَب فارسىّ Canne de Perse; canne à écrire. Ce roseau est abondant en Égypte, et ses racines y sont employées dans la matière médicale.

قُضاب Pervenche, *Vinca*. Les feuilles de cette plante sont toniques et astringentes. Elles sont même purgatives et diaphorétiques, à forte dose.

قَطْلَب Arbousier, *Arbutus Unedo*. Arbousier des Pyrénées. On dit que cette épithète d'*unedo*, abrégé d'*unum edo*, vient de ce que son fruit, qui est semblable à la fraise, étant en même temps très-fade, on n'en peut manger, pour ainsi parler, qu'un. De là, *unum edo*. On a employé ce fruit contre certaines maladies des yeux. On a aussi fait usage des feuilles, en décoction, contre les furoncles et autres maladies aiguës de la peau.

قُلُفُون Colophane. C'est une matière résineuse sèche, que l'on tirait autrefois de Colophon, ville d'Ionie, et qui est le résidu de la distillation de la térébenthine. Synonyme de علك يابس. (Voyez ces mots.) On dit aussi قلفونيا.

قَنْطُورِيُون Centaurée, *Centaurea*. Genre de plantes, dont on emploie surtout la racine, qui est amère, tonique et sudorifique.

قِنَّاوُشَّق Gomme ammoniaque. Sorte de gomme-résine. Quelquefois il signifie aussi *Galbanum*, autre gomme-résine.

قِيمُوليا Cimolée, *Cimolia terra*, Κιμωλία γῆ. On dit aussi طين قيموليا. C'est une espèce d'argile astringente et résolutive. Le même nom de *terre cimolée* a été également donné à la *boue des couteliers*.

ك

كابَلِّي Au lieu de اهليلج كابَلِّي. Myrobalan Chébale, ou Chébule; *Myrobalanus Chebula*.

كارَب Succin, ou Ambre jaune. Ce mot arabe est ainsi synonyme de كَهْرَبا et de مِصْباح الروم. (Voyez les derniers mots.)

كافور الكَعْك Zérumbet, ou Zédoaire. Synonyme de زَرُنْباد et de عِرْق الكافور. (Voyez cette dernière dénomination.)

كاكَنْج C'est l'Alkékenge, Coqueret ou Coquerelle, *Physalis Alkekengi*. Les baies de cette plante sont acidules, rafraîchissantes et diurétiques. Leur calice est amer et tonique.

كُبَّة Bubon. En Égypte, ce mot est synonyme de طاعُون, et il signifie *peste*.

كُبْرُ الحَاشِم Sorte de hernie, d'après les deux manuscrits de l'ouvrage d'Alkalyoûby. Il s'agit probablement de la hernie-scrotale, ou oschéocèle.

كَبْسُون حَبَشِيّ Cabsoûn d'Abyssinie. C'est une plante laxative et vermifuge. On donne aussi le nom de كبسون au بِرْنَج. Celui-ci est le nom donné à des graines, provenant de l'Inde et de la Chine, et qui sont fortement purgatives et anthelminthiques. On a encore appelé برنج le Myrobalan chébale.

كبير Nom donné à l'Asa fœtida. Synonyme de حِلْتِيت. On dit aussi, en Égypte, ابو كبير.

كَتَم Buis dioïque, *Buxus Dioica*, Forsk., etc. (Voy. بزر الكتم.)

كَثِيراء Gomme adragant.

كُحْل أَصْفَر Collyre jaune, ou citrin. Il était beaucoup employé en Égypte, surtout au déclin des ophthalmies. C'était un composé de tuthie, curcuma, myrobalan citrin, gingembre, poivre long, sel gemme indien, et chélidoine. Le tout arrosé de verjus. J'omets à dessein, et pour être bref, les quantités et le mode de préparation. Cela ne présenterait pas maintenant un bien grand intérêt.

كُحْل اغبر Collyre gris. Il était employé, principalement pour les enfants, sur la fin des ophthalmies, et dans d'autres affections des yeux. Il contenait : tuthie du Kermân, une sorte de limaçon de mer et du sucre.

كُحْل عزيز Collyre *'azîz*, ou précieux. Composition ancienne et fort estimée. C'était un mélange de cadmie d'or, scories de cuivre, tuthie de l'Inde, clous

de girofle, aloès socotrin, feuilles de clinopodium, ou faux basilic; sel gemme indien, écume de mer, sel ammoniac et musc. On dit aussi كحل عزيزى.

كراويا برّى Carvi des champs, Cardamome. Synonyme de قردمانا, etc.

كركيش Nom donné à une variété de la camomille. Synonyme de بابونج et de عين القط. (Voyez plus haut cette dernière expression.)

كَرْمَة بَيْضاء Bryone, *Bryonia dioica*. Navet du diable, navet galant, vigne blanche, couleuvrée. On l'appelle aussi, en arabe, فاشر. La racine de cette plante est employée comme purgatif drastique.

كُسْفَرَة Ce mot s'emploie dans le même sens que كزبرة, et signifie par conséquent *Coriandre*.

كُسْفَرَة الحمار Coriandre de l'âne. Fumeterre, *Fumaria officinalis*. Synonyme de شاهترج.

كُشْرَى Nom donné à l'espèce de haricot appelé *Mâch*, et qui est le *Phaseolus Mungo*. Il est donc synonyme du mot ماش. Dans quelques manuscrits on trouve aussi les leçons كثرى et كثيرى.

كُشّنِى Ers, ou Lentille Ers, *Ervum Ervilia*. On dit aussi الكشنى. Synonyme de كَرْسَنَة.

كَفّ الدابّة Ces mots désignent la plante Millefeuille, plus généralement appelée حَزَنْبَل. (Voyez ce mot.)

كَفّ النَّسْر Nom donné à la plante Millefeuille. C'est la même chose que حَزَنْبَل. (Voyez ce mot.)

كَلْخ En Égypte, ce mot s'applique à la Gomme Ammoniaque, gomme-résine produite par une plante, le *Dorema Ammoniacum*, Don., qui est peut-être le *Ferula Persica*, Oliv. Il est ainsi synonyme de أُشّق. Chez les Arabes d'Espagne, il a été employé pour désigner le Galbanum, autre gomme-résine provenant du *Ferula communis, Ferula galbanifera*. Il est alors synonyme de قِنَّة.

كَماشِير On a appelé ainsi une matière gommeuse, à propriétés emménagogues et abortives. Elle provient peut-être du *Bubon Macedonicum*, Bubon, ou Persil de Macédoine. On a surtout désigné sous ce nom l'Opopanax, généralement appelé جاوُشِير ou جَوَاشِير, autre gomme, qui est antispasmodique, expectorante, etc. Enfin, on a nommé كماشير l'Oliban, encens mâle ou en larmes, اللُّبان الذَّكَر.

كَمُّون كَرْمانِيّ Cumin du Kermân. Févier, ou Zygophyllée des déserts, *Zygophyllum desertorum*. Cette plante était employée contre les coliques, comme un astringent, etc.

ل

لامِي Élémi, *Elemi resina*. L'élémi oriental, ou vrai élémi, provient de l'*Amyris Zeylanica*, Balsamier de Ceylan. On l'employait en fumigations, et comme

masticatoire. On s'en servait aussi dans les cas d'hémorrhagie de la matrice, suite de couches, etc. On nomme encore cette résine صَمْغ لاَمِى et رُوفا رَطب.

لَبْسان Nom donné à la graine de moutarde, *Sinapis nigra*. Synonyme de خردل. On dit aussi حَبّ اللبسان. Ce dernier mot, لبسان, vient sans doute du nom d'une autre plante, appelée Lampsane, *Lampsana communis*. *Sinapis arvensis*.

لَبَنُ أَبِى النَّوْمِ Ces mots désignent l'opium. Ils sont ainsi synonymes de أَفْيُون et de خَشْخاش.

لِسانُ البحرِ Synonyme de زَبَد البحر. Écume de mer, *Spuma maris*. *Alcyonion*.

لَعُوق Looch, Eclegme, *Linctus*. C'est un médicament liquide, que l'on fait prendre à petites doses, dans les maladies des voies respiratoires.

لَعِيب Un des noms de l'Anémone. Synonyme de شقائق النُّعمان, de شَقِر, etc. *Anemone Coronaria*. On trouve aussi la leçon لَعِب.

لَوْزَتانِ Tonsilles, Amygdales.

م

ماء أَبْيَض فى العَيْنِ Eau blanche dans l'œil. C'est une sorte de cataracte, qui était appelée *cataracte blanche*.

ماء اسود فى العين Eau noire dans l'œil. C'est la

variété de la cataracte désignée par le nom de *cataracte noire.*

ماء اصفر في العين Eau jaune dans l'œil. Variété de cataracte, qui était nommée *cataracte jaune.*

ماءُ الزَهْر Eau de fleurs d'oranger.

ماالقراطن Mélicrat, *Melicratum*, ou *Apomeli.* Espèce d'hydromel des anciens. *Aqua Malsa.*

ماليخوليا Mélancolie, tristesse. Sorte d'affection mentale.

مأمُون On appelle ainsi la Sarriette, *Satareja capitata*, ou Sarriette en tête; Thym de Dioscoride; *Thymus capitatus*, Bauh. Synonyme de حاشا. On dit aussi المأمونة, et on ajoute : لِلأَمْنِ مِنْ غَائِلَتِها.

مُبارَك Nom donné en Égypte à la syphilis ou mal vénérien, par une espèce d'euphémisme ou d'antiphrase, ou bien encore, comme on le dit, par une sorte de bon augure d'en être vite débarrassé : تَفاؤُلاً بالسلامة منه.

مَحْمُودَة Louable. Nom donné à la Scammonée, gomme-résine purgative, tirée du *Convolvulus Scammonia*, et d'autres plantes.

مُخَدِّرات Narcotiques. Substances qui assoupissent.

مُخَلَّلَة Acétolé. C'est une solution médicinale, faite avec le vinaigre distillé.

مَرْو Marum, Origan Marum, ou Maru, *Origanum Maru.*

مُـزَوَّرَة Ce mot se dit des plats maigres, aux légumes, etc. sans viande.

مِسُّ الحَصِيرِ Petit-lait. Synonyme de ماءُ الجُبْنِ.

مَشِيمَـة Arrière-faix, délivre, secondines. Ce qui reste dans la matrice après l'expulsion du fœtus.

مِصْباحُ الرّوم Succin, ou ambre jaune. (Voyez le mot كارَب.)

مَعْجُون البَلاذِر Électuaire de l'anacarde. Cette préparation était très-estimée. Elle était employée contre toutes les douleurs de l'estomac; la céphalalgie chronique, le vertige, dépendant d'une affection stomacale, la folie, le délire; la douleur de la poitrine, du foie, de la rate, des reins; le tempérament froid; les douleurs de la matrice; la goutte, la lèpre, et les maladies dites *atrabiliaires*, ou produites par la bile noire. Il contenait : nard indien, *meum*, safran, casse, malabatre, épithyme, jonc odorant, carpobalsamum, résine mastic, miel de l'anacarde, agaric, bulbe de lis, écorces de la racine du fenouil, vinaigre et miel.

مَغْناطِيس Aimant, *Magnes*.

مُفرّح Nom donné à la Bourrache, *Borrago officinalis.*

مِلْح اندرانىّ Sel Andarâny. Sel gemme très-blanc et très-pur. On prétend que le mot اندرانىّ est l'adjectif relatif de اندران, localité du Yamân, et que

l'on dit aussi دارانی ; c'est-à-dire *blanc ;* car درة signifie *blancheur.* D'autres avancent qu'il faut écrire اندرانی, d'un nom de lieu, ou bien de درآء, qui signifie aussi *blancheur.* On dit dans le même sens ملح دارانی. (Voyez ces mots ci-après.)

ملح دارانی Sel Dârâny. C'est un sel gemme très-blanc, qu'on trouve dans plusieurs endroits. Dans le Moghistân et l'île de Hormouz il y a des montagnes de ce sel; et les habitants fabriquent avec ce fossile des vases d'ornement, des colonnes destinées à supporter des lampes, etc. Sel de Dârân.

ملح محروق Sel brûlé. Ces mots désignent quelquefois le nitre. Nitrate ou azotate de potasse. Ils sont alors synonymes de بورق, etc. On trouve aussi dans le même sens الملح المحرق.

ملح نبطی Sel fossile, ou sel gemme nabathéen.

ملح هندی Sel gemme de l'Inde. Employé surtout comme purgatif.

ملوخية Mélochie, ou Corette potagère, *Corchorus olitorius.* Plante d'Égypte. Légume très-gluant et très-mucilagineux, quand il est cuit.

ن

ناردين برّی Nard sauvage, Asaret, etc. C'est la même chose que اسارون. (Voyez ce mot.)

نار فارسی Feu persan, appelé aussi Feu sacré. C'est

le Charbon ou Anthrax. Quelquefois aussi ces mots arabes désignent un érysipèle de mauvaise nature.

نَجِيل Une variété de Chiendent; Panic dactyle, *Panicum dactylon. Digitaria dactylon; Gramen* des pharmaciens. On a aussi donné le nom de نجيل aux herbes en général, ou à toute plante sans tige : كلّ نبت لا ساق له. Dans ce sens, il est synonyme de نَجْم.

نَخْـوَة Mot synonyme, ou abrégé, de نانَخْـواه, Ammi, *Sison Ammi*. C'est l'*Ammi veterum* des officines. Les semences de cette plante sont carminatives.

نزافة Une maladie de la peau, suivant les deux manuscrits cités de l'ouvrage d'Alkalyoûby.

نَواصِير Pluriel de ناصُور. Fistules à l'anus.

ه

هالوك Orobanche. Plante parasite.

هِنْدِىّ Pour إهْلِيلَج هندىّ. Myrobalan indien, ou indique. Ce fruit n'est que le myrobalan chébale, cueilli avant sa maturité; par suite de cela, il est plus petit et plus dur, après la dessiccation.

هِنْـدِىّ شَعِيرِىّ Myrobalan indien, ou indique. (Voyez le mot précédent.)

و

وَحَمٌ Appétit dépravé; *Malacia* ou Malacie.

وَخْشِيزَك Armoise judaïque, ou Absinthe du Khorâçân, *Artemisia Judaica*. C'est le nom donné à la plante vermifuge vulgairement connue sous les noms de Sementine, Barbotine, Poudre à vers, ou Semen-Contra des boutiques. *Semen contra vermes*.

وَرْدَنِيج *Chemosis*. C'est une espèce d'ophthalmie, accompagnée d'un gonflement considérable du tissu cellulaire sous-muqueux de l'œil.

ى

يامورسن Ce mot désigne la plante légumineuse appelée *Lupin*. Synonyme de ترمس, *Lupinus Termes*, Forsk.

يبرون Ambre jaune, ou succin. Ce mot est ainsi synonyme de كهربا, de كارب et de مصباح الروم. (Voyez les deux dernières dénominations.)

يَخْضَض Sorte de gros céleri, *Apii species*. On trouve aussi يَخْصَص. L'un et l'autre mot sont une dénomination berbère.

BAB ET LES BABIS,

OU

LE SOULÈVEMENT POLITIQUE ET RELIGIEUX EN PERSE, DE 1845 À 1853,

PAR MIRZA KAZEM-BEG.

PRÉFACE.

L'Orient se relèvera-t-il un jour?... L'Islam sera-t-il donc toujours un obstacle au progrès?... Ainsi parlent et pensent les amis de la civilisation. Nous ne saurions certes préciser la nature du changement qui attend l'Orient, ni l'époque à laquelle ce changement aura lieu; cependant l'Orient forme la portion la plus considérable du monde intelligent; l'esprit civilisateur s'y tient caché et une force invisible y sème les germes de la vérité. L'Occident ne saurait ressusciter la civilisation en Asie par sa politique, il peut tout au plus coopérer à son développement graduel par ses sympathies et par son énergie. C'est dans le pays même que doivent naître les régénérateurs d'un pays; mais l'Islam ne peut être une sérieuse barrière au progrès.

Au temps des Abbassides, toute la civilisation de la Grèce fut transportée dans la capitale de l'Islam; de là, les différentes branches des arts et des sciences furent transmises à l'Europe en suivant la côte d'Afrique et en traversant l'Espagne; par terre et par mer, par la guerre et par le commerce. Aujourd'hui la haute classe dans la Turquie d'Europe ne semble pas étrangère à la civilisation européenne,

et depuis Mahmoud elle s'est appropriée beaucoup d'éléments civilisateurs. L'Islam proprement dit n'est point un obstacle à la civilisation : c'est bien plutôt le fanatisme de la caste cléricale et l'ignorance qui dans tous pays en étouffent les germes.

La Perse avance d'un pas lent et mesuré, mais elle est ébranlée par des commotions intérieures; en elle se manifestent bien des symptômes consolants pour sa civilisation à venir. Ses relations commerciales avec la Russie, beaucoup d'innovations, les bonnes dispositions du Chah actuel pour la civilisation[1], et par-dessus tout l'ébranlement du pouvoir de la caste cléricale, type personnifié du despotisme, le commencement d'une opposition qu'y rencontre le fanatisme religieux; tout cela présage un meilleur avenir à la Perse.

Le peuple persan est, en général, intelligent, et toujours il a été désireux de s'instruire; il est industrieux et commerçant[2]. Une chose digne d'attention, c'est qu'à diverses époques de son histoire on a remarqué ses aspirations vers la liberté, sa passion pour la musique et sa disposition à la gaieté. Cependant ces aspirations ont toujours été étouffées par le fanatisme et la dissimulation ; on y aime généralement paraître meilleur qu'on n'est en réalité. Le mot le plus populaire en Perse, *Khelvèt*[3], est l'expression parfaite des ins-

[1] Le mot « civilisé » est en grande vogue en Perse; nous le rencontrons souvent même dans les lettres particulières et dans les journaux du pays.

[2] Les véritables *Perses, les Guèbres*, qui n'ont jamais subi le joug du fanatisme du clergé musulman, se sont toujours distingués et se distinguent encore aujourd'hui par leur amour du travail, leur probité et leur industrie en tous genres; ils sont laborieux et honnêtes.

[3] *Khelvèt* veut dire *isolement, éloignement* de la foule, de la société. Depuis le Chah lui-même jusqu'au dernier de ses sujets jouissant d'une certaine considération, chacun a ses heures de *khelvèt* : alors les amis se réunissent; on lit, on vide quelques flacons de vin et l'on fait de la musique. Les Persans ont leur musique à eux, musique encore à l'état d'enfance : la femme et la musique, deux poésies qui chez eux se cachent encore sous le voile. Bab, comme nous le verrons, appelait les femmes sur la scène du monde; mais il ne put rien pour leur liberté.

tincts innés chez les Persans. Nul peuple de l'Orient n'aime plus à tenter le sort, n'est plus aventureux que les Persans; et quoique, à tout prendre, ce soit là un défaut, ce n'en est pas moins une preuve de l'existence d'un esprit de liberté, un symbole d'énergie.

Il y a déjà plus de neuf cents ans que les musulmans attendent un maître, une espèce de rédempteur qui devra gouverner le monde entier. C'est là une tradition bien vieille, mais qui s'applique aussi à l'Islam. Point de siècle qui n'ait vu dans quelque partie de l'immense empire musulman un imposteur de ce genre; il y eut les *Babek*, les *Mokann'a*, les *Abdoulla*, les *Abou-Mouslim*, les *Mansour*, les *Baïézid*, les *Cheïk-Ahmed*, et tant d'autres qui ont paru sur la scène de l'histoire. La Perse a toujours souffert de ce mal invétéré; mais on aperçoit, dans les derniers paroxysmes de ce mal même, un commencement de réaction, une lutte qui semble être une promesse d'avenir. Cette lutte peint clairement les tendances du peuple, et paraît devoir le conduire, à travers de pénibles incidents, à la destination réservée à l'homme, à la liberté consciente. Nous avons vu clairement, il y a quelques années, ces tendances et leurs résultats dans les troubles et les commotions qui ont agité la Perse.

Il y a quatorze ans à peu près que la Perse a eu beaucoup à souffrir de la propagation de la doctrine du dernier de ses sectaires (Bab); beaucoup de sang a été répandu, bien des familles ont été ruinées, un grand nombre de victimes de tout âge, de tout sexe et de toute condition ont été sacrifiées, et le Chah lui-même, à peine monté sur le trône, a eu à en souffrir.

Dès son apparition, la doctrine de Bab s'est distinguée entre toutes les réformes qui jusqu'ici se sont produites en Perse, et généralement en Orient, par une aspiration bien caractérisée vers la vérité et vers une liberté qui a conscience d'elle-même. Quoique dans le développement de cette doctrine tout porte trop l'empreinte des passions humaines et des luttes du fanatisme, on y distingue quelque chose de

sensé dirigé vers un bien désiré auquel tous aspirent, vers l'affranchissement de la volonté humaine.

Malheureusement, on ne saurait trop regretter qu'un grand nombre des promoteurs de cette doctrine aient été animés de sentiments ambitieux et que, dans des vues d'intérêt personnel, ils aient eu recours au fanatisme pour combattre le fanatisme; en sorte que ce mouvement, excellent dans le principe, dut forcément aboutir à une issue fatale.

L'histoire de ce fait si important pour la Perse, le soulèvement des Babis[1], est si intéressante, considérée au point de vue religieux, politique et littéraire, que j'ai trouvé utile de composer, à l'aide des matériaux que j'ai rassemblés[2], une relation sur la personne de l'auteur de ce soulèvement, sur les succès des Babis et les progrès de leur doctrine.

Le lecteur trouvera dans cette relation des faits du plus

[1] Nos jeunes orientalistes les appellent *Babiniens* et *Babistes;* cependant la dénomination de « Babis » me paraît plus exacte; c'est pourquoi je l'emploie dans cette relation, excepté lorsque je cite d'autres textes.

[2] Beaucoup de personnes, témoins oculaires des événements qui se sont passés à Tauris et dans le Mazandéran, m'ont fourni des renseignements que j'ai recueillis à diverses époques et dont j'ai composé ce mémoire. Je n'ai inséré dans ce mémoire que les renseignements sur lesquels le doute n'est point permis et qui s'accordent parfaitement entre eux. De plus, j'ai en ma possession : 1° l'histoire de la Perse moderne qui porte le nom de *Nasih-out-Tavârikh*, ouvrage qui renferme des renseignements très-détaillés sur Bab et les Babis dans la description des fêtes historiques de l'an 1260 — 1265 de l'hégire; 2° un cahier en dialecte du Mazandéran avec une traduction en persan appartenant à M. Dorn, membre de l'Académie impériale de Saint-Pétersbourg; ce savant en a fait l'acquisition lors de son voyage dans le Mazandéran en 1860, ainsi que d'autres matériaux pour servir à des recherches sur le dialecte de cette province : ce cahier est plein d'inexactitudes sous beaucoup de rapports, et il n'est d'aucune valeur historique. Le récit de *Cheikh-oul-Adjam*, l'auteur de cet écrit, n'est curieux que parce qu'il est rédigé en dialecte du Mazandéran; 3° deux mémoires sur les Babis, dont l'un a été écrit par un de mes élèves, M. Sévruguin, qui durant plus de vingt ans n'a pas quitté la Perse; l'autre est de M. Mochenin, ancien élève de l'Université de Saint-Pétersbourg et qui a longtemps séjourné en Perse, où il se trouvait pendant les années de poursuites dirigées contre les Babis. Le mémoire de M. Sévruguin m'a été confié par M. Khanikoff, et celui de M. Mochenin, par l'auteur lui-même.

haut intérêt qui se sont passés en Perse à cette époque, tels que la lutte contre le fanatisme, une vague tendance vers une réforme religieuse et politique, et par-dessus tout la collision du fanatisme avec le fanatisme joint à une effrayante férocité des deux côtés. Ce schisme, qui a adopté le drapeau du *Tarikat*[1], prit naissance dans un coin obscur de la province de Chiraz. La doctrine de Bab, ou plutôt la doctrine fondée en son nom[2], pénétra bientôt à l'aide de ses prosélytes dans les deux capitales de la Perse et de là se répandit dans tout le royaume.

Il n'est pas dans l'histoire de l'Asie de schisme aussi remarquable que celui des Babis, et il a dû ses succès extraordinaires au zèle de ses *murides* ou propagateurs. On remarque aussi parmi eux des femmes qui ont joué un rôle important, des grands seigneurs appartenant à la cour du Chah, et parmi les Oulémas, des Seïds ou descendants de Mahomet.

CHAPITRE PREMIER.

BIOGRAPHIE DU SECTAIRE.

§ 1. SES PREMIÈRES ANNÉES.

Le nom propre de Bab était Ali-Mohammed; ce nom lui avait été donné en l'honneur du Prophète

[1] *Tarikat*, la voie (de la vérité), est le nom d'un système de mysticisme. (Voyez chap. II, § 1-3.)

[2] Dans le chapitre premier de cette relation le lecteur verra que Bab était un homme fort remarquable, et que cette doctrine, autant qu'elle nous est connue, est essentiellement une philosophie fondée sur l'amour du prochain. Ses disciples abusèrent de son nom et de sa doctrine en y mêlant beaucoup d'autres éléments étrangers et en la remaniant sous la pression du fanatisme; c'est pourquoi les documents que nous possédons sur la doctrine des Babis sont de nature si diverse, si obscure, si indéterminée, que l'on ne peut en tirer aucun système positif. Cependant on peut y voir partout l'idée prédominante au nom de laquelle cet édifice irrégulier et imparfait a été élevé : c'est la liberté, c'est le sentiment de l'instinct des droits de l'homme.

et de l'Imam[1]. Comme il descendait de Mahomet par sa fille Fatimé, il se nommait aussi Seïd[2]. A tous ces noms on ajouta dans la suite l'épithète de Hadji, qui se donne à quiconque a fait le pèlerinage de la Mecque. Ainsi son nom au complet était Hadji Seïd-Ali-Mohammed; mais il était connu dans le peuple sous celui de Mirza Ali-Mohammed. Il naquit dans l'ancienne et célèbre ville de Chiraz, patrie de Hafiz, de Sadi et de beaucoup de poëtes et de philosophes remarquables. Son père, aussi pauvre que probe, portait l'épithète de *Bezzaz*, c'est-à-dire vendeur de tissus de coton (bez); mais son nom était Hadji Seïd-Riza; sa mère se nommait *Khadidjè*[3].

Nous ignorons l'année de la naissance d'Ali-Mohammed[4]; ce que nous avons appris sur lui, nous

[1] C'est-à-dire de Mahomet et de son gendre Ali, nom que les Chiites donnent souvent à la fois à leurs enfants, tels que : Mohammed-Ali, Ali-Mohammed, Ali-Akbar, Mohammed-Hassan, etc.

[2] *Seïd* ou *Mir*, titre qui se donne aux descendants du Prophète, fort nombreux en Perse. En Turquie ce nom a perdu sa signification, mais en Perse il a conservé toute sa valeur; ceux d'entre les Seïds qui sont les plus marquants par leur origine et leur rang se donnent aujourd'hui le titre de Mirza, probablement pour se distinguer des simples Seïds qui, pour la plupart, passent leur vie dans le désœuvrement.

[3] D'après le Cheïkh-oul-Adjam, son père se nommait *Salib* et était né dans le village de Tchaharchenbé-pich; suivant cet auteur, c'est du Mazandéran qu'il se serait rendu à la Mecque et de là à Chiraz, ce qui est tout à fait inexact.

[4] Nous n'avons aucune indication sur l'époque de la naissance de Bab. Le *Nasik-out-tavarikh* dit qu'en 1848 il avait trente-cinq ans; par conséquent il ne peut être né avant 1812.

le tenons de personnes qui l'ont connu depuis l'âge de quatorze ans, et alors il n'avait encore reçu aucune instruction fondamentale. Son père, ne voulant pas qu'il appartînt à la classe des désœuvrés [1], le destinait à la carrière commerciale; c'est pourquoi à l'âge de quatorze à quinze ans Ali-Mohammed ne savait que lire, écrire et calculer. A cet âge, son père l'envoya pour affaire de commerce à Bender-Boucher [2], où les circonstances l'obligèrent à demeurer plus de sept ans. Nous ignorons comment il mena les affaires commerciales de son père; mais, d'après ce que nous avons appris de témoins oculaires, le jeune homme se faisait remarquer dans cette ville par un genre de vie tout exceptionnel: sous le poids d'une sorte d'hypocondrie, il recherchait souvent la solitude. En société il s'entretenait plus volontiers avec les savants ou écoutait les récits des voyageurs qui affluaient dans cette ville commerçante; aussi se plaisait-on à le ranger au nombre des sectateurs du *Tarikat*, fort respectés dans le peuple.

Après avoir satisfait son désir de s'instruire et

[1] En Orient, la classe des savants (les Oulémas) et la classe cléricale sont identiques; tous, et surtout ceux qui sont Seïds, sont affranchis de tout impôt et vivent le plus souvent de dons et d'aumônes. Parmi les nobles ou les marchands, ceux qui sont des savants ou des Seïds ne jouissent d'aucune dénomination cléricale; quand on veut faire allusion à leur savoir ou à leur éducation on se sert des dénominations de *fazil, sahib-kémâl* et autres semblables, signifiant : *instruit, parfait*, etc. Les Seïds des hautes classes, comme nous l'avons dit, se donnent le titre de *Mirza*.

[2] Ville maritime de la province de Chiraz, entrepôt important

s'être lié avec les représentants de plusieurs sectes, Seïd Ali-Mohammed (nous ignorons si c'était du consentement de son père ou bien après la mort de celui-ci) se rendit, à l'âge de vingt-trois ans[1], à Kerbèla, ville située sur la frontière turque, au bord de l'Euphrate[2], et lieu tellement sacré, que ceux qui s'y rendent par dévotion sont entourés des respects de tous. C'est là que l'on conserve les restes « du très-saint Housseïn », petit-fils bien-aimé du Prophète, tombé sous la main de l'ennemi abhorré de la maison d'Ali, ainsi que son fils, son frère, son neveu et autres membres de sa famille. L'affluence annuelle d'innombrables pèlerins qui viennent se prosterner devant le tombeau de ce saint prouve à quel point les Persans chiites vénèrent ce lieu sacré.

Durant son long séjour dans cette ville, Seïd Ali-Mohammed attirait constamment l'attention de ceux qui l'entouraient, par ses visites fréquentes au tombeau de « saint Housseïn, » par ses prières et ses jeûnes réitérés, par le soin qu'il mettait à éviter la société des hommes, souvent même par la singularité de ses manières, et surtout par son caractère taciturne. Il fréquentait assidûment les leçons du professeur du *Tarikat*, Cheïkh Hadji Seïd Kazem,

du commerce entre la Perse et l'Inde. En se conformant aux indications du *Nasih-out-tavarikh*, ce devait être de 1826 à 1827.

[1] Par conséquent en 1835, d'après le *Nasih-out-tavarikh*.

[2] Ce lieu porte l'épithète de *Mou'alla* « supérieur » et le tombeau de Housseïn est appelé *Merkadi-Moutaher* « tombeau très-pur. » Ceux qui ont visité ce lieu prennent pour toujours l'épithète de *Kerbèlaï*.

disciple immédiat du célèbre mourchid Cheïkh-Ahmed [1], et le plus populaire de toute la Perse. Après s'être distingué à Kerbèla par son ardeur à s'instruire et par une vie remarquablement austère, ainsi que par la grande estime que lui accordaient ses collègues et son Cheïkh [2], Mirza Ali-Mohammed commença à jouir d'une considération particulière auprès de ses compatriotes qui fréquentaient chaque année Kerbèla. La renommée de ses vertus se répandit de bouche en bouche à Chiraz et acquit à ce jeune homme retiré du monde des admirateurs dans toute la ville.

L'auteur du *Nasih-out-tavarikh,* quoique passionné pour la politique du Chah et des Oulémas fanatiques, se laisse entraîner malgré lui en décrivant cette époque de la vie de Bab ; entre autres, il dit : « Lorsqu'il était encore à Boucher, Mirza Ali-Mohammed, excité par les insinuations de Satan et par ses propres passions, se voua à la vie monastique la plus rigoureuse, *et cela à l'encontre du sacré Chariat* [2], désirant par ce moyen atteindre le plus haut degré du développement spirituel. » La partialité de l'auteur est évidente, car une vie austère et religieuse n'est nullement contraire à Dieu et au Chariat. Plus loin, il dit encore : « Nous avons entendu dire qu'à Boucher, où le souffle matinal brûle en été comme la flamme d'un foyer, Mirza Ali-Mohammed parcourait les toits des maisons, pendant la

[1] Voyez chap. II, § 1.

[2] La loi sacrée.

plus grande chaleur du jour et la tête nue sous un soleil brûlant, et passait son temps en prières. Son cerveau en fut attaqué et il devint à moitié fou. C'est alors qu'il entreprit un pèlerinage à la Mecque et arriva à Kerbèla, où il s'entretenait tous les jours avec le Cheïkh Seïd Kazem et suivait ses leçons du *Tarikat*. C'est ainsi qu'il passa sa vie pendant deux ans, lorsque le Cheïkh Ali-Mohammed emmena quelques-uns des disciples de celui-ci et se rendit à la mosquée de Koufia, où il passa quarante jours en prières. Dès lors il perdit entièrement l'esprit et prétendit être *la porte* (*bab*) conduisant à la vérité... » Il disait : « Quiconque veut parvenir jusqu'au Sei- « gneur son Dieu, et connaître la vraie voie qui « conduit à lui, doit le faire par mon entremise... » C'est ainsi qu'il commença à être connu sous le nom de *Bab*, et le nombre de ses adhérents augmentait de jour en jour... Il disait, entre autres : Mainte- « nant, par mon apparition, la foi s'est accomplie. » Quand on lui demandait à quel signe, à l'exemple des anciens prophètes, on pouvait reconnaître sa mission, il s'appuyait sur ce que, en un jour, il pouvait écrire mille lignes inspirées. Ainsi se groupèrent autour de lui des murides, pris en partie parmi de vrais disciples, en partie parmi des gens avides de pouvoir et confiants dans les succès à venir... » C'est ainsi que, sous l'influence de sa partialité pour le clergé et de l'étonnement où le jettent les succès de l'homme qu'il nous dépeint comme un exalté et un fou, l'historien moderne de la Perse

parle des premiers temps de Bab. Voyons maintenant comment le peuple le jugeait et comment sa réputation d'homme extraordinaire grandit rapidement.

Donner de grandes proportions aux plus simples événements est propre à toutes les classes de la société. Par ses singularités et par l'austérité de sa vie, Mirza Ali-Mohammed acquit á Kerbèla même la dénomination de *medjzoub* (illuminé). Avant qu'il eût quitté « le lieu saint, » où la dévotion amenait les musulmans de tous les points de la Perse, on parlait déjà de lui comme d'un jeune homme extraordinaire. On lui supposait de grandes connaissances en mysticisme, et quant à ses singularités et à ses paroles incompréhensibles, on les attribuait à une profonde sagesse. C'est surtout par les pèlerins de Chiraz, gens du peuple qui revenaient de Kerbèla, que le bruit de sa réputation se répandit dans son pays. « Avez-vous entendu, » se disaient les uns aux autres les gens de Chiraz qui avaient connu le jeune fils du marchand, « avez-vous entendu parler de notre Seïd Ali-Mohammed? Il n'est plus ce qu'il était, il n'est plus comme nous autres pécheurs; il est devenu célèbre, et, sur le seuil de l'imam Housseïn, il a mérité le nom de *l'élu de Dieu;* il fait des miracles! Tous, petits et grands, ont recours à lui dans leurs maux; quel bonheur pour ceux de sa famille et pour sa race! » C'est ainsi que des gens désœuvrés préparaient une fin malheureuse à un homme qui ne songeait peut-être pas

à atteindre dans la superstition populaire cette hauteur d'où il est tombé, entraînant dans sa chute des milliers de victimes.

§ 2. DÉBUT DE SA CARRIÈRE.

Vers sa vingt-huitième année[1], Mirza Ali-Mohammed retourna dans sa patrie avec le nouveau titre de *Kerbèlaï*. Quoiqu'il fût humble de sa nature et que jamais peut-être l'idée de se poser en réformateur ne lui fût venue, l'honorable réception que lui firent ses amis, l'accueil flatteur de ses concitoyens, enfin l'attention curieuse et incessante dont il était l'objet de la part de son entourage, tout cela excita graduellement son amour-propre. Jusque-là il ne s'était considéré que comme un homme qui, par sa vie austère et sa continence, avait pénétré quelques-uns des secrets du *Tarikat*. Il se peut aussi cependant que les constantes flatteries de ceux qui l'approchaient aient fait naître en lui, et sans qu'il s'en doutât pour ainsi dire, d'autres pensées; le fait est que depuis ce temps il en vint à se considérer comme un maître désigné par le ciel même pour régénérer son pays. Il débuta, dans ses discours à double sens, par blâmer ouvertement les habitants du Fars, et en général ses compatriotes, de ne pas se conformer à la loi sacrée. « *Nèfsi ammarí* (les passions qui nous commandent et nous dominent), disait-il, ont pris le dessus sur les paroles d'Allah ;

[1] En 1840, en se conformant aux indications du *Nasih-out-tavarikh*.

bientôt nous sortirons entièrement de la vraie voie, si nous ne nous amendons au plus tôt! » La morale prêchée par un jeune homme à l'âge où les passions bouillonnent agit extraordinairement sur un auditoire composé de gens religieux jusqu'au fanatisme, surtout lorsque les paroles du prédicateur sont en parfaite harmonie avec ses actions. Personne ne doutait de la continence ni de la rigidité du Kerbèlaï Seïd Ali-Mohammed : il parlait peu, était constamment rêveur et le plus souvent fuyait les hommes, ce qui excitait encore la curiosité; on le recherchait de toute part.

Nous ne savons s'il faut attribuer cette conduite à une ferme volonté, ce qui par conséquent aurait été soit de l'hypocrisie, soit une bigoterie excessive, ou bien si c'était le résultat d'une profonde conviction. Cette dernière supposition nous paraît la plus probable; le fait est que, par la moralité de sa vie, le jeune Seïd servait d'exemple à ceux qui l'entouraient. Aussi l'écoutait-on volontiers, lorsque dans des discours ambigus et entrecoupés il parlait contre les abus qui règnent dans toutes les classes de la société. On répétait ses paroles en les amplifiant; on parlait de lui comme du vrai maître, et l'on se livrait à lui sans réserve. Bientôt une société d'adeptes aveugles se forma autour du nouveau maître mystique. Il paraît néanmoins que le Kerbèlaï Seïd Ali-Mohammed continuait lui-même à s'instruire, car de temps en temps, et toujours inopinément, il assistait aux leçons du Cheïkh-Abid, connu et es-

timé à Chiraz. Il errait d'un lieu à l'autre comme un illuminé ou un insensé; tantôt, semblable à un être abandonné, sans patrie ni refuge, il sortait de la ville, parcourait les déserts et les montagnes, tantôt il se retirait dans des ruines peuplées de hiboux et de chouettes, puis tout à coup il apparaissait au milieu de ses condisciples. Cependant le peuple le suivait partout; lui ne remarquait personne, rarement même il reconnaissait des disciples et ne cessait de se livrer à ses rêveries habituelles; aussi chacune de ses rares paroles était-elle religieusement recueillie par son entourage. Les uns disaient qu'il était dans le *djezb*[1], les autres qu'il était transporté dans le monde de la révélation; d'autres enfin disaient qu'il était en conversation secrète avec l'imam invisible, gouverneur du monde; en un mot chaque muride ignorant le glorifiait à sa manière[2].

[1] Voyez chap. III, § 2, note à la fin de la *première lettre*.

[2] L'Européen éclairé ne comprendra pas sans doute comment de semblables faits peuvent se produire; en Orient, ils ne sauraient surprendre personne. J'ai dit plus haut que la portion non éclairée de l'humanité est toujours à la recherche et dans l'attente d'un maître. Ce maître et la doctrine qu'il apporte doivent à tout prix être quelque chose de surnaturel. En Orient, les murides du bas peuple attribuent à leurs mourchides des merveilles telles que le Prophète lui-même n'a jamais pu prétendre à tant d'honneur. Voici un fait encore présent à ma mémoire. En 1818 (j'avais alors quinze ans), il arriva à Derbend un cheïkh du Khorasan accompagné de son muride. Au dire des gens du peuple il faisait des miracles; dans ses mains, disait-on, le fer et le plomb se changeaient en or, et chaque nuit il accomplissait le *miradj* (voyage dans les régions célestes attribué à Mahomet par les Musulmans) et

§ 3. ON LUI DONNE LE NOM DE BAB.

Si pure et si pieuse que fût la vie de Seïd Ali-Mohammed, telle qu'on nous la dépeint, l'enthousiasme de ses murides et de ses admirateurs dut lui donner une haute opinion de lui-même. Un jour, dans une de ces rares circonstances où il se laissait aller à converser avec son auditoire, il tomba dans un accès de *djezb* et, à ce que dit la tradition, il découvrit qu'il était *Bab*, la porte de la vérité!... qu'il était envoyé par Allah pour que ceux qui cherchent la vérité pussent y arriver par lui. C'est depuis cette époque qu'il commença à être connu sous le nom de Bab[1]. Quoique ce surnom ne fût point nouveau dans les fastes religieux, il n'en était pas moins heureusement imaginé. Je ne sais si les paroles du Christ : « Je suis la porte » lui étaient connues; mais il n'ignorait sans doute pas que Mahomet avait dit : « Je

autres choses surnaturelles. Dans le peuple on croyait à tout cela, quoique ce fût tout à fait opposé aux doctrines de l'Islam. Des membres du clergé s'en mêlèrent. Le mouhtésib (surintendant de la police) fit venir le derviche et lui ordonna de donner des explications sur les bruits invraisemblables qu'il répandait. Celui-ci s'y refusa en présence de tous en ajoutant : « Quiconque m'attribue ces choses est un mécréant. » On le laissa aller. Cependant les rumeurs concernant cet homme ne cessaient pas, car son serviteur ou muride faisait en secret courir le bruit que son mourchide n'avait rien voulu avouer par modestie et humilité. Pour en finir, le commandant de place, J. J. Boukhvostoff, fit quitter la ville au derviche.

[1] L'auteur du *Nasih-out-tavarikh*, comme on l'a vu plus haut, parle de ceci ironiquement. Une autre tradition veut que ce nom lui ait été donné pour la première fois par son disciple et compagnon Moullah-Housseïn. (Voyez chap. II, art. 3.)

suis la ville du savoir et Ali (son gendre) est la porte de cette ville. » C'est pourquoi Ali, le premier imam des Chiites, était connu sous le nom de « porte de science, porte de vérité, » quoiqu'on ne le lui donne que fort rarement dans la conversation. Depuis ce temps, les murides dévoués au Seïd commencèrent à lui donner le nom de *Bab* et à prendre celui de *Babis* ou sectateurs de Bab. C'est ainsi que prit naissance une secte inconnue jusqu'alors, secte dont la doctrine n'est pas encore fixée et qui, même aujourd'hui, n'a probablement pas adopté de système.

§ 4. BAB VA À LA MECQUE. — PROGRÈS DE BOUCHROUÏ.

Après avoir semé bon gré mal gré quelques mauvais grains dans cette terre de Chiraz si fertile en préjugés et en superstitions, le Kerbèlaï Seïd Ali-Mohammed se rendit en pèlerinage à la Mecque. Il quitta Chiraz seul[1], dans le plus grand secret, et alors qu'on s'y attendait le moins : deux ou trois de ses disciples, tout au plus, furent instruits de son départ.

A cette époque la renommée du nouveau maître était déjà fort répandue dans les provinces limitrophes; partout se rencontraient des gens disposés à suivre sa doctrine, et on parlait déjà de lui dans le Mazandéran et le Khorasan. En l'absence du

[1] D'après une tradition, il se fit accompagner d'un seul de ses disciples, jeune savant, âgé de vingt ans, nommé Mohammed-Ali, lequel dans la suite joua un rôle important dans le soulèvement du Mazandéran (chap. II, § 6). D'autres disent qu'il fit connaissance de Bab sur le chemin de la Mecque (*ibid.* note).

maître, qui était parti presque en fugitif, ses disciples s'occupèrent activement à soutenir et à étendre sa renommée. L'un d'eux, un certain Moullah-Housseïn-Bouchrouï, homme plein d'énergie et d'éloquence, agissait au nom de Bab en se donnant pour son vicaire (naïb)[1]. Nous ignorons si Bab l'avait chargé de le représenter; nous savons seulement que Bouchrouï, à la tête des murides zélés de Bab, sut si bien rendre ce nom populaire que le gouvernement se vit obligé de prendre des mesures rigoureuses. Partout couraient des rumeurs dans le peuple sur la venue du sauveur attendu et d'un protecteur de l'Islam; partout les désœuvrés se disaient : « Voici venir un heureux temps; voici le commencement du royaume visible du *Sahib ouz-Zéman*[2], réunissons-nous sous son étendard; livrons-nous corps et âme à sa sainte volonté.... et autres paroles semblables. Un gouvernement sage et une conduite sensée de la part du clergé auraient pu étouffer à sa naissance un semblable mouvement et en retirer même un enseignement moral; mais l'insouciance des autorités locales, l'opiniâtreté et la passion des gens de loi pour

[1] Sur ce personnage remarquable, voyez ch. II.

[2] *Sahib ouz-Zéman*, d'après la doctrine des Chiites, gouverne invisiblement le siècle et les destinées des Musulmans. Quand il apparaîtra (ce qui doit être précédé de la seconde venue du Messie, d'après la doctrine de l'Islam), les bons musulmans devront venir en armes se ranger sous son étendard et s'abandonner aveuglément à sa sainte volonté. La situation de l'empire de Turquie est telle aujourd'hui que dans l'Asie Mineure on peut fort bien s'attendre aussi à l'apparition d'un imposteur de cette espèce, si des mesures ne sont pas prises.

les *soufis* ou mystiques, surtout au début de ce siècle lorsque apparurent les *Cheïkhites*, et l'exigence de la loi qui, dans des cas analogues, ne permet de condamner ou d'absoudre que d'après la décision du Chariat[1]; toutes ces causes réunies contribuèrent au succès de ce mouvement dangereux.

§ 5. ARRESTATION DE BAB; SA FUITE. 1844 — 1846.

Nous n'avons aucun renseignement sur la durée de l'absence de Bab; mais à la fin de l'année 1260 (1844) il revint de la Mecque[2] à Bender-Boucher, et c'est là qu'il fut arrêté au mois d'octobre, par ordre du Nizam oud-Daoulé Housseïn-Khan, gouverneur de la province de Chiraz, et conduit dans cette ville.

[1] Quand un homme est accusé de schisme en pays musulman, il ne peut être condamné à mort que si devant le tribunal il fait une déclaration de foi tout à fait contraire aux dogmes principaux de la religion dominante; ces simples paroles, « Je certifie qu'il n'est point d'autre Dieu qu'Allah et que Mahomet est son prophète » suffisent pour sauver de la peine capitale tout individu accusé d'incrédulité, d'après les lois communes aux Sunnites et aux Chiites. Ces derniers ajoutent à cette formule un troisième article de foi, « et que Ali est le *Véli* d'Allah; » mais la signification du mot *Véli* est si vague, si indéterminée, que les dissidents parmi les Chiites hésitent entre diverses nuances que présente ce mot: saint, dispensateur spirituel, directeur, etc... La foi dominante appelée *Isna-'achari*, ou bien *djafari*, donne à ce mot un sens plus ou moins étendu, d'autres un sens plus abstrait; quelques-uns enfin renchérissent encore sur ce sens, de sorte que pour eux *Véli* est la force même d'Ali. Ainsi, lorsqu'un Chiite inculpé prononce ces trois articles de la formule citée, il est absous et l'on ne pousse pas plus loin les investigations. (Conf. chap. III, § 1, sur le *Vilaïet*.)

[2] D'après l'historien de la Perse, Bab ne serait pas allé jusqu'à la Mecque; il aurait rebroussé chemin et serait revenu à Boucher.

Cet événement ne produisit aucune agitation parmi les Babis, car le long séjour que Bab avait fait à la Mecque les avait habitués à son absence, et d'ailleurs le principal moteur dans toute cette affaire était plutôt le nom de Bab dont la renommée grandissait de jour en jour; en outre les persécutions que le fanatisme dirigeait contre sa personne devaient contribuer encore à étendre cette renommée.

Nous possédons deux renseignements sur le sort de Bab à Chiraz. Le premier nous est fourni par l'auteur de l'histoire moderne de la Perse. Bien que son récit soit entièrement opposé à ceux des témoins oculaires, tout à fait contraire au simple bon sens et visiblement dicté par un esprit de courtisanerie et de partialité envers le clergé, nous n'avons pas le droit de le passer sous silence.

D'après cet historien, Bab, une fois amené à Chiraz sur l'ordre du Nizam oud-Daoulé, fut relégué dans la maison qu'il avait héritée de son père. Le gouverneur, voulant démasquer plus sûrement le sectaire et après s'être préalablement concerté avec le clergé, se présenta à Bab comme étant un de ses murides, et dans des entretiens secrets qu'il eut avec lui il sut le convaincre de son dévouement. Bab, à ce que prétend l'historien, fut dupe de la ruse de Housseïn-Khan et continua à prêcher avec plus de hardiesse. Le gouverneur lui proposa de convaincre en sa présence les oulémas de Chiraz, afin de répandre, avec leur concours, sa bienfaisante doctrine. Vous savez, lui dit-il respectueusement, que le suc-

cès de notre entreprise dépend entièrement des oulémas; par votre divine inspiration convainquez-en, ne serait-ce que quelques-uns, alors la ville entière acceptera votre croyance, et votre autorité sera affermie. Bab y consentit, et un jour fut fixé.

Les oulémas s'assemblèrent. Bab parut au milieu d'eux, et il parla avec courage et entraînement. Tous se taisaient. Le gouverneur lui proposa humblement de démontrer à l'assemblée en quoi sa doctrine était supérieure à celle du Coran. Bab répondit hardiment: « Prenez mon Coran, comparez-le avec celui de votre Prophète; vous vous convaincrez que le mien est plus éloquemment écrit que le vôtre et que ma croyance est préférable à la religion de Mahomet. » A ces paroles le gouverneur, changeant de ton, appela les ferrachs apostés, et indiqua du geste le coupable. Bab fut garrotté, et suivant la coutume reçut la bastonnade sur les talons: il maudit en cet instant et son existence et ses convictions. Il fut ensuite jeté dans un cachot, où il resta six mois durant. Le gouverneur d'Ispahan, le Motimed oud-Davlé, ayant entendu parler de la doctrine de Bab et des miracles qu'on lui attribuait, voulut le voir, car, toujours au dire de l'historien, ce personnage avait une grande prédilection pour des prédicateurs de ce genre. Il expédia à cet effet quelques cavaliers qui devaient employer tous les moyens pour le délivrer de ses chaînes et l'amener secrètement à Ispahan. Cette tentative d'évasion réussit d'autant mieux, que le choléra sévissait alors

avec fureur à Chiraz, et personne ne songeait à qui que ce fût.

C'est ainsi que Bab fut amené à Ispahan [1]. Mais d'après des témoins oculaires qui nous inspirent plus de confiance, Bab ne resta pas longtemps à Chiraz. Quoique fort peu de personnes parvinssent jusqu'à lui, vu les mesures sévères que prenaient les autorités pour empêcher le peuple de l'approcher, il disparut tout à coup de cette ville sans que nous sachions au juste comment. Bref, il apparut inopinément sur la route d'Ispahan. On raconte à ce sujet qu'un célèbre savant de Chiraz, Seïd Iahia-Darabi, l'un des plus anciens disciples du Cheïkh, facilita son évasion. Il visitait publiquement Bab pendant sa reclusion, et, selon nous, il était déjà à cette époque secrètement son disciple. Nous le voyons en effet, plus tard, parmi ses plus dévoués

[1] Voilà donc l'exposé historique des persécutions que Bab eut à essuyer à Chiraz et la relation de sa délivrance! D'abord tout y est en contradiction avec le simple bon sens, car bien que le pouvoir séculier et le pouvoir religieux eussent traité Bab en criminel et l'eussent accusé d'être en contravention avec les dogmes de la foi, ils n'avaient pourtant point porté de sentence contre lui d'après le *Chariat*, et cela malgré tout leur désir de trouver une occasion pour le châtier. Et puis, qu'est-ce que cet enlèvement, cette supercherie attribuée par l'historien à un homme d'État? Faire délivrer secrètement un criminel d'État, et par qui?... par le gouverneur général d'Ispahan! Et enfin, d'après les paroles de ce même historien, ce personnage donne asile au sectaire dans lequel il espérait trouver une espèce d'homme divin, et, après avoir reconnu son erreur, il n'en continue pas moins à le protéger jusqu'à la fin de sa vie contre les attaques du clergé.

murides[1]. D'après le témoignage de ce personnage, qui jouissait à Chiraz d'une grande popularité en qualité de Cheïkhite, on ajoute qu'il n'y avait rien à redire aux réponses de Bab relativement aux dogmes de la foi[2].

Les prosélytes de Bab, ayant eu connaissance de sa fuite, essayèrent de se réunir à lui; mais les documents qui sont en notre possession ne donnent aucun éclaircissement là-dessus; il paraît même que des obstacles invincibles ont dû faire avorter ce projet. D'autres disent que Bab lui-même évita cette réunion parce qu'il ne voulait pas se laisser séduire par l'attrait du pouvoir; cette assertion nous paraît la plus vraisemblable. Quoi qu'il en soit, cette dernière circonstance fut on ne peut plus utile à Bab et à ses adhérents; le doute s'établit sur sa culpabilité, et ses prosélytes purent encore continuer secrètement leur œuvre pendant assez longtemps.

[1] Voy. chap. II, § 19.

[2] Jamais Bab, ni alors ni plus tard, ne put être convaincu du crime qu'on lui imputait, c'est-à-dire d'un supposé blasphème : telle est au moins la conviction de la majorité du peuple. D'autres cependant disent qu'il fut convaincu de ce crime, et, d'après la loi, condamné à la reclusion et à la mort. C'est là du moins l'opinion du gouvernement et de la plus grande partie du clergé, afin sans doute de justifier plus tard leur conduite. Du reste, je n'ai pu me procurer de renseignements clairs et précis relativement à l'accusation portée contre Bab; le gouvernement le traitait plutôt, lui et ses complices, en criminels d'État, comme nous le verrons dans la suite du récit.

§ 6. BAB A ISPAHAN : IL EST DE NOUVEAU EMPRISONNÉ (1847).

A cette époque des troubles avaient éclaté à Ispahan, l'antique capitale de la Perse. Ces troubles avaient été causés par l'influence qu'y exerçaient les bandes de *Loutis*[1] qui depuis le règne de Feth-Ali-Chah remplissaient cette ville de terreur.

Le gouverneur chargé de l'administration du pays était le célèbre eunuque Manoutchehr-Khan, compagnon de captivité de Khozrev-Khan, deux survivants des premières conquêtes de la Russie dans les

[1] On nomme *Louti* une classe de vauriens aussi désœuvrés que malicieux et trompeurs éhontés. Grâce à l'incurie de la police ils s'étaient fort multipliés en Perse, surtout à Tauris et à Ispahan; confondus dans la foule des citoyens, ils prenaient le langage et les allures des honnêtes gens. Lorsqu'ils se réunissaient en secret dans des ruines ou des souterrains, ils se livraient à la débauche, à l'ivrognerie, aux sacriléges. Ils étaient divisés par bandes. Leurs chefs, au nombre de dix à quinze, jouissaient dans la capitale de la considération de tous comme notables et gens honorables; il se trouva même parmi eux de grands personnages comme Haïder-Mirza, l'un des princes de la dynastie des Safavides. La secrète influence dont ils jouissaient, grâce à leurs complices fainéants, était si grande, qu'ils répandaient de temps à autre la terreur dans toute la ville, et forçaient même parfois les gouverneurs à fuir; ce qui arriva plusieurs fois à Ispahan. A Tauris ils amenèrent des événements encore plus sérieux, tels que l'agitation et le soulèvement de 1848, événement que nous raconterons plus loin. Feth-Ali-Chah commença des poursuites contre les *Loutis* à Ispahan; Mohammed-Chah prit aussi des mesures contre eux. Cependant il était réservé au Chah actuel de les réduire à l'impuissance, et c'est surtout grâce à la vigilance active que déploya contre eux en 1848-1849 un homme d'esprit et d'action, Mirza Taky-Khan, que la Perse a été définitivement délivrée de ce fléau. Le mot *louti* s'emploie souvent en bonne part: dans ce cas il signifie sage, avisé, malin, en un mot un homme dont l'esprit a des ressources.

provinces musulmanes au commencement de ce siècle[1]. Nonobstant l'historien de la Perse qui, comme nous l'avons déjà vu, juge à tort et à travers le caractère de ce personnage célèbre, nous préférons, quant à ce qui concerne la fuite de Bab, une relation plus en rapport avec la vérité. A cette époque, d'après ce témoignage, des bruits sur la doctrine de Bab circulaient parmi les habitants. On disait qu'il était en chemin pour Ispahan; les *Loutis* s'en réjouissaient, les curieux l'attendaient avec impatience, et le clergé également l'attendait, mais c'était animé du désir de mettre fin à cette opposition qui s'élevait contre lui, en faisant périr Bab. Ce dernier était sans doute instruit de toutes ces menées, et il ne lui restait rien à faire, sinon de chercher à se défendre.

Bab écrivit donc une lettre à Manoutchehr-Khan, ainsi conçue : « Poursuivi par tous, persécuté, j'accours me placer sous votre égide; j'attends votre réponse au seuil de la capitale, et n'y entrerai pas avant d'avoir obtenu l'assurance de votre protection[2]. » Le Moutéméd oud-Davlé se réjouit fort de

[1] Devant la ville de Gandjé (Elisavetpol), Manoutchehr et Chozrev, dans leur jeunesse, furent faits prisonniers par les Persans, eux et leurs compagnons; dans la suite ils parvinrent aux plus hautes dignités. Manoutchehr dont il est question ici est connu par ses belles qualités. Déjà sous Feth-Ali-Chah il avait été élevé au rang important de *Moutéméd oud-Davlé* (soutien de l'État); il mourut gouverneur général d'Ispahan sous le règne de Mohammed-Chah, mai 1847.

[2] Le contenu de cette lettre m'a été communiqué par des gens dignes de foi et qui le tenaient de Manoutchehr-Khan lui-même.

ce hasard; il accorda à Bab ce qu'il demandait, afin d'approfondir personnellement cette affaire, de justifier Bab en divulguant les mensonges et faussetés qu'on lui attribuait, et de mettre fin aux interprétations qui avaient cours chez le peuple; ou bien, s'il remarquait dans son protégé des paroles et des actions contraires à la foi et à l'honneur, de prendre des mesures rigoureuses contre lui. Bab entra donc dans la ville, et Manoutchehr lui assigna pour résidence la maison du premier dignitaire ecclésiastique d'Ispahan, où, sous tous les rapports, il pouvait être en sûreté, sans cependant se considérer comme prisonnier, puisqu'il cherchait un appui auprès du gardien de la foi des vrais croyants.

Ce membre du clergé, imam djouma[1], était prévenu contre les principes hérétiques de son hôte. Comme il cherchait tous les moyens de le trouver en faute, il permit que chacun eût un accès libre auprès de lui; mais Seïd Ali-Mohammed, soit ruse, soit sincérité, répondait à toutes les questions qui lui était adressées conformément aux lois de l'Islam. Cependant le clergé de la ville était trop mal dis-

M. Sévruguin, orientaliste distingué, dit aussi dans ses mémoires sur Bab: «Avant d'entrer à Ispahan, il envoya au gouverneur une lettre par laquelle il lui demandait sa protection, et déclarait qu'il n'entrerait dans la ville que si cette grâce lui était accordée.»

[1] C'est-à-dire desservant de la cathédrale. Le mot *djouma* veut dire *assemblée du vendredi*, jour désigné pour le service divin dans les cathédrales. Chaque ville a son *imam-djouma*, choisi parmi les plus vertueux et les plus instruits. Son influence est très-grande dans la ville, et surtout dans les capitales.

posé contre lui pour ne pas le soupçonner d'hypocrisie, et l'on répandit le bruit que Bab était dangereux, qu'il ne convenait pas de laisser le peuple l'approcher indistinctement. Le gouverneur ayant demandé ce dont on pouvait accuser le Seïd, il fut répondu qu'il défendait de fumer le kalian et de boire du café[1]. Ces deux jouissances sont admises par l'usage et par le code en vigueur chez les Chiites. L'accusation était par trop puérile, puisqu'elle ne touchait en rien aux dogmes de l'Islam. Bab en effet ne fumait ni ne prenait de café, et il disait ouvertement que ces deux habitudes portent préjudice à la santé, et conséquemment sont des péchés. Il était difficile de s'attacher sérieusement à des choses qui ne touchaient qu'aux articles secondaires de la foi; mais le crime de Bab était d'avoir déjà acquis une trop grande importance, même aux yeux de ceux qui ne l'avaient jamais ni vu, ni entendu.

Le gouverneur, qui devait opter entre le peuple et le clergé, mais qui avait plus à craindre de celui-ci, résolut de cacher Bab dans le palais *imaréti-sadri*, et de faire répandre le bruit qu'il l'avait

[1] En Islam il y a beaucoup de ces fantaisies, de ces riens que quelques membres du clergé permettent et que d'autres défendent. L'opium, par exemple, est rigoureusement défendu par la plupart, et cependant l'usage en est fort répandu, surtout en Perse. Le kalian et généralement l'habitude de fumer sont universellement répandus en Perse et en Turquie; mais à Boukhara et en général parmi les Tatares, le tabac est interdit. Tout cela dépend de l'influence des usages locaux. Les membres les plus rigoristes du clergé considèrent le café comme une chose permise.

expédié dans une autre localité par ordre du gouvernement. Ainsi fit-il, et Seïd Ali-Mohammed vécut dans une honorable reclusion jusqu'à la mort de Manoutchehr-Khan arrivée en mai 1847[1].

Le gouvernement était régulièrement renseigné sur Bab et se montrait satisfait des sages dispositions prises par le gouverneur général d'Ispahan; mais, aussitôt qu'il eut reçu la nouvelle de la mort de ce dernier, il prit des mesures pour enlever secrètement Bab et le conduire incognito à Téhéran. Le bruit s'en étant répandu, il fut impossible d'exécuter l'ordre du premier ministre Hadji Mirza-Agassi. D'Ispahan à Téhéran on ne parlait que de l'iniquité du clergé et du gouvernement par rapport à Bab; partout on murmurait, on criait à l'injustice.

§ 7. BAB SE TROUVE INOPINÉMENT À TAURIS. (COMMENCEMENT DE 1848.)

La vie des peuples et des empires, disaient les sages, a deux mobiles : la foi et l'intérêt. L'intérêt est personnel ou général; la foi est l'apanage de tous. C'est pourquoi dans les cas d'intérêt indivi-

[1] D'après l'historien de la Perse, le gouverneur convoqua les savants d'Ispahan pour convaincre le coupable. Au jour fixé ils s'assemblèrent et le gouverneur ouvrit la séance; alors commencèrent les investigations et les interrogations. Toutes les explications que donnait Bab furent repoussées; on l'accusa d'ignorance et d'hérésie. Malgré cela le gouverneur, dans sa partialité passionnée, le défendit et le cacha pour l'arracher aux mains du clergé. Ce témoignage ne repose sur rien.

duel, là où il n'y a pas de lois arrêtées, la conscience du gouvernement lui permet d'être sourd aux cris de la justice. Dans les questions d'intérêt général et dans celles qui touchent à la foi, l'égoïsme et la prudence lui ordonnent de ne voir que son intérêt, que ce qu'exige sa sécurité. Cependant, en cette circonstance, les calculs du grand vizir se trouvèrent tout à fait en défaut. Dans la crainte que la présence de Bab à Téhéran n'occasionnât de nouveaux désordres (et il y en avait assez, grâce à ses fantaisies et à son mauvais système d'administration), il changea ses dispositions, et l'escorte qui conduisait Bab d'Ispahan à Téhéran reçut, à une trentaine de kilomètres de cette dernière capitale, l'ordre de n'y pas entrer et de conduire le prisonnier à Makou[1], ville où, dans la pensée du premier ministre, l'imposteur n'avait rien à espérer, parce que ses habitants, en reconnaissance des bienfaits et de la protection qu'ils avaient reçus de lui, prendraient des mesures pour étouffer les troubles qui pourraient naître. Nous ne savons pas positivement où l'on conduisit Bab, ni comment; mais nous le rencontrons peu de temps après à Tauris. D'après quelques personnes, Bab en chemin pour Makou aurait été retenu dans la capitale de l'Aderbidjan dans le but de le démasquer publiquement et de

[1] Patrie du premier ministre, sur la frontière de l'Aderbidjan. Cette ville est sortie de son obscurité sous l'administration de ce ministre, et beaucoup de gens de Makou furent élevés aux premiers postes de l'État, grâce à leur servilité pour Hadji Mirza-Agassi.

l'amener à repentance. D'autres disent qu'il y fut conduit de Makou dans le même but, mais que sa présence dans cette ville, sur la frontière de Russie, n'avait pas été jugée raisonnable et pouvait exciter les mécontentements du gouvernement russe; d'autres enfin prétendent qu'au lieu de Makou il fut conduit à Ourmiah, ville dans laquelle il séjourna quelque temps et d'où il fut amené à Tauris.

Si l'on en croit l'historien de la Perse, Bab aurait été transféré d'Ispahan, par décision du premier ministre, directement à Tschégrik, et de là, par ordre du Chah, conduit à Tauris pour y être démasqué. De manière ou d'autre, le fait est que, en avril 1848, Bab était déjà à Tauris, où l'attendaient les exhortations, les menaces et le supplice.

§ 8. ÉTAT DES CHOSES À TAURIS. — HADJI MOULLA-IOUSOUF.

Il y avait longtemps déjà qu'un des disciples les plus dévoués de Bab agissait dans l'Aderbidjan en son nom, soit en secret, soit publiquement, et s'était par là rendu célèbre dans toute la Perse. Il tomba enfin entre les mains des autorités, après la grande effusion de sang qui eut lieu dans le Mazandéran[1] : c'était le fameux Moulla-Iousouf d'Ardébil.

Ce n'est pas seulement dans le bas peuple et à Tauris qu'il cherchait et faisait des prosélytes; mais, missionnaire dévoué, il parcourait les campagnes, annonçant Bab comme l'*imam* attendu, le roi promis aux vrais croyants, *Sahib ouz-Zémân*. Les progrès

[1] A ce sujet voy. plus loin ch. II.

de cet homme énergique furent si grands et si rapides qu'aux portes de Tauris même les habitants d'un village fort peuplé se livrèrent à lui et prirent le nom de Babis. Il va sans dire que dans la ville même les Babis étaient assez nombreux, alors que le gouvernement prenait des mesures pour convaincre publiquement Bab d'imposture, le punir et par là se justifier devant le peuple.

Bab fut relégué temporairement dans le quartier Khiâban à Tauris. Le gouvernement, qui lui préparait un châtiment public, ne jugea pas à propos de défendre l'accès de sa personne et crut agir sagement en laissant pénétrer tous les curieux dans le lieu où il était détenu, afin que chacun pût s'assurer de la régularité des poursuites dirigées contre le perturbateur, l'imposteur; poursuites basées sur le *Chariat*. Des gens de toutes conditions affluaient auprès de Bab. La personne du prisonnier, sa situation pouvaient inspirer de la compassion à beaucoup d'hommes persuadés de son innocence et, en tout cas, disposés en sa faveur. Les curieux les plus indifférents, ceux qui n'avaient jamais vu Bab, ne rapportaient de sa prison aucun sentiment hostile contre lui. Les bruits les plus contradictoires circulaient dans la ville : Bab, disaient les uns, est vraiment un homme extraordinaire, surnaturel même; c'est un juste, disaient les autres; ce n'est qu'un insensé, disaient les amis du clergé et les amis du repos. C'est ainsi que chacun le blâmait ou le louait suivant ses convictions ou ses passions. Dans les rues

et les bazars on ne s'entretenait que du prisonnier; les Loutis, de leur côté, soutenaient le parti qui leur offrait un intérêt plus sûr et plus palpable.

Parmi ceux qui visitaient assidûment Bab, il y avait un certain Mirza Ahmed-Bahanchah, cheïkhite également et très-connu, dont l'opinion était appréciée de tous, petits et grands. Quand on le questionnait sur Bab, il répondait : « Comme vous le pouvez voir vous-mêmes, Bab se tait le plus souvent; mais lorsqu'il ouvre la bouche, ce qu'il dit est empreint de sagacité et de grandeur. » Une semblable réponse non seulement n'ajoutait rien à la charge contre lui, mais elle faisait encore pencher la balance en sa faveur.

Les commentaires continuaient, et plus on avançait, plus la position du gouvernement devenait critique. Les amis secrets de Bab ne s'endormaient pas; l'agitation régnait dans toute la ville et le gouvernement dut avoir recours à des mesures plus sévères. Bab fut transféré dans la maison de Kasim-Khan, fils d'Islam-Khan, ferrach-bachi du Chah; il y fut mis au secret et il ne fut plus possible de l'approcher.

§ 9. PREMIÈRE CONDAMNATION DE BAB. (MILIEU DE L'ANNÉE 1848.)

A cette époque le Chah actuel remplissait, quoique fort jeune encore (il avait quinze ans), les fonctions de gouverneur de l'Aderbidjan. Parmi les fonctionnaires attachés à sa personne se trouvait

Mirza Taki-Khan, son futur premier ministre, personnage qui n'avait pas alors une grande importance dans la direction des affaires.

Les propos au sujet de Bab prenaient de jour en jour de plus grandes proportions. Le peuple, qui voyait avec méfiance son incarcération dans la maison d'un courtisan en faveur auprès du prince héritier, murmurait hautement. Le gouvernement prit enfin la résolution de réunir une assemblée du clergé, d'inviter Bab à s'y présenter et d'examiner cette affaire sous la présidence du prince; jour fut pris à cet effet. Le principal d'entre le clergé, le célèbre Mirza Ahmed, qui considérait comme un péché de prendre part à ces débats, et qui avait antérieurement exprimé son opinion, en disant que dans la doctrine de Bab tout était contraire à l'Islam, ne parut point à l'assemblée. Les autres membres du clergé s'y rendirent. Ceux d'entre eux dont les idées étaient les plus avancées étaient Akhound Moulla Mohammed de Mamégan, célèbre par son savoir et sa parole emphatique, et qui plus d'une fois s'était distingué dans des controverses scolastiques; puis Hadji Moulla Mahmoud, précepteur du prince héritier et qui depuis fut *Moullâh-Bachi*[1] ou doyen des savants. La séance fut ouverte sous la présidence du prince.

Nous ne savons rien d'authentique sur ce qui s'est passé dans cette assemblée, personne n'y ayant

[1] Ce titre honorifique lui a été donné par le Chah actuel comme ayant été son précepteur.

été invité, sauf les membres du clergé et de l'administration avec leurs serviteurs[1]. Grâce à ce huis clos, les bruits les plus contradictoires se répandaient. Selon les uns, on n'avait pu rien trouver de contraire aux dogmes de l'Islam dans les réponses de Bab; il s'était tu le plus souvent, et quand il avait parlé il l'avait fait avec enthousiasme, modestie et douceur, quoique d'une manière mystérieuse, et constamment dans l'esprit de l'Islam. D'autres cependant répandirent le récit suivant : Akhound Moulla Mohammed aurait ouvert la séance en demandant à Bab en quoi consistait sa doctrine; à quoi celui-ci aurait répondu sans la moindre hésitation : « Je suis celui que vous attendez depuis plus de mille ans[2]. » A ces paroles audacieuses (car celui qui est attendu est le dernier imam, le *Sahib ouz-Zémân*, Mehdi, roi de l'Islam et du monde entier), Akhound lui dit : « Ne mange pas de boue! mais si tu es celui que nous attendons, prouve-le-nous par un miracle quelconque; car la venue de celui que nous attendons doit être signalée par un miracle, et d'après les Écritures il doit en faire lui-même pour nous convaincre de l'authenticité de sa mission, etc.[3] »

[1] Tel est l'usage en Perse; les grands ne font point un pas sans être suivis de leurs serviteurs.

[2] D'autres ajoutent qu'il dit encore : « Je suis celui que Moïse vit dans le buisson ardent. » Je me rappelle aussi avoir lu ces paroles dans les mémoires de M. Mochenin, notre consul à Arzéroum, qui était depuis longtemps en Perse lors des poursuites dirigées contre les Babis.

[3] J'ai puisé ceci dans les mémoires de M. Sévruguin.

Bab n'aurait rien répondu. Ensuite Hadji Moulla Mohammed aurait dit : « Par quoi, en effet, peux-tu nous prouver que ta doctrine est vraie ? » « Par mon Coran » aurait répondu Bab ; et, à la prière des assistants, il aurait lu quelques fragments de ce livre. La tradition prétend que ces fragments rimés sont composés sur le modèle du vrai Coran, mais remplis de fautes de grammaire. Les auditeurs se mirent à rire. Celui qui l'avait interpellé se mit à improviser aussitôt quelques phrases rimées, analogues à celles que Bab avait citées, et s'écria en riant : « Est-il possible que ce soit là aussi la parole de Dieu ! . . . puis se retournant du côté de l'auditoire : Comme vous le voyez, dit-il, ceci est mon improvisation; que vous faut-il de plus? . . . » Bab se tut. Le prince lui ayant fait inopinément une question de grammaire, sans doute tirée de ses leçons, aucune réponse n'y fut faite.

Ce que je viens de rapporter au sujet de cette discussion est presque en tout conforme au *Nasih-out-tavarikh*, qui donne encore beaucoup de détails.

Cependant il est difficile d'ajouter foi à tout ceci. Les réponses de Bab ne furent peut-être pas toutes satisfaisantes ; mais si la première et la deuxième réponse qu'on lui attribue, relativement à sa mission et à son Coran, étaient telles qu'on le dit, elles étaient par elles-mêmes un vrai blasphème aux yeux de tout musulman. Par conséquent le clergé et le gouvernement, qui cherchaient encore une fois l'occasion de dévoiler publiquement l'imposteur et

qui pouvaient mettre fin au schisme, soit en exhortant et en persuadant Bab de rentrer dans le giron de la vraie foi, soit, en cas de résistance, en le condamnant solennellement à mort, d'après le *Chariat*, comme coupable d'avoir abjuré sa croyance, le clergé, disons-nous, et le gouvernement ne se seraient pas contentés [1] d'appliquer la peine corporelle et l'exil [2], seule sentence qui pourtant fut prononcée dans cette séance extraordinaire. Il faut donc croire d'après cela que Bab n'a pu être convaincu du crime qu'on lui imputait, et que ce qu'on disait sur le silence constant qu'il gardait, ainsi que les actes qu'on lui attribuait, et qui étaient autant de signes caractéristiques et évidents de la folie qu'on lui attribuait, sont plus près de la vraisemblance. Il se peut fort bien aussi qu'il prononça quelques paroles incohérentes et à double sens; mais, d'après la loi, on ne peut condamner à mort l'inculpé s'il ne parle pas clairement et en pleine conscience. On peut supposer aussi que les disciples de Bab, qui agissaient avec zèle en son nom, s'appliquaient à le persuader de sa nature divine, et cela d'autant plus facilement que le sectaire voyait combien cette idée s'était accréditée dans le peuple.

[1] L'auteur de l'Histoire de la Perse cherche à justifier la conduite des juges en disant qu'ils considéraient Bab comme un fou, un illuminé, ce qui du reste ne lui fut d'aucun secours lors de la troisième épreuve qu'il eut à subir dix-huit mois plus tard.

[2] D'après cet historien il fut encore relégué à Tchégrik.

§ 10. SA CONDUITE À MAKOU PENDANT SON EXIL.

L'amour-propre de Bab se complaisait probablement dans ce sentiment d'admiration qu'il était habitué à inspirer depuis sa jeunesse, et peut-être est-ce là ce qui lui donna la force de supporter patiemment trois années de tourments et de persécutions de la part du gouvernement, d'injures de la part du clergé.

À Makou, où Bab se trouvait exilé, l'état des choses était le même, bien que, d'après des on-dit, le gouvernement persan eût déjà vu auparavant de mauvais œil sa présence dans une ville sur la frontière russe. Le peuple le recherchait plus que jamais, et il n'y avait point de jour que sa porte ne fût assiégée par une foule de curieux de toutes conditions et de tout âge.

D'un commun accord on attribue à Bab cette fois-ci plus de hardiesse et de franchise dans ce qu'il disait de lui-même et de sa doctrine.

Nous sommes d'autant plus porté à le croire que nous n'avons rencontré à ce sujet aucune contradiction. Il faut remarquer en outre que Bab et ses disciples étaient persuadés que les habitants de Makou, à cause des liens de reconnaissance qui les attachaient à leur Mécène, le grand vizir, feraient ce que n'avaient pu faire les autorités de Tauris, qui craignaient le peuple. Ce qui les fortifiait encore dans cette conviction, c'est que les agents du grand vizir avaient agi antérieurement à Makou contre

Bab, alors qu'il y était attendu. Il ne restait donc à lui et à ses disciples qu'un seul parti à prendre : gagner la confiance et l'affection de la majorité du bas peuple; et Bab employa pour cela les moyens les plus énergiques. Bien que ses réponses aux questions qu'on lui adressait (questions inspirées soit par la curiosité, soit par le désir de l'éprouver) fussent conformes au sens de la loi en vigueur, il exprimait en même temps sa manière de voir, sans crainte et en se référant au principe fondamental des Chiites qui dit que *bourhan* ou *houddjet* [1] peut changer les règlements du *Chariat*, d'après sa propre considération. Par maintes allusions, il se donnait comme étant une de ces autorités.

Malgré les mesures prises par le grand vizir, la popularité dont jouissait Bab dans toute la contrée y avait fait naître depuis longtemps des préventions favorables pour lui, même parmi les habitants de Makou. La personne de l'exilé, ses discours touchants, sa situation digne d'intérêt, tout se réunis-

[1] *Houddjet* veut dire littéralement *la preuve la plus certaine;* le mot *bourhan* a la même signification. Tous les deux s'emploient au figuré dans le sens de vérité, pouvoir véritable, etc. C'est pourquoi *bourhan* est une des épithètes données à Dieu. C'est de là sans doute que les Mongols appellent la Divinité *Bourhan*. Les Musulmans donnent aux prophètes et aux imams le nom de *houddjet;* de là ce nom est devenu une des épithètes du dernier imam *Mehdi* attendu par les Musulmans et dont le titre complet est : *Al-houddjet oul-kâïm, Al-Mehdi, Sahib ouz-Zémân*, ce qui veut dire : la vérité absolue (autocrate, maître), Mehdi, maître (seigneur) des siècles (de l'univers). *Houddjet* s'emploie aussi dans le sens d'actes en justice et dans le commerce.

sait pour l'enhardir de plus en plus. A Makou, à ce qu'on assure (bien que nous ne le croyions pas), il prêchait son Coran, et, dans les derniers jours qu'il passa dans cette ville, il disait au peuple qu'il était ce même *kâïm* (c'est-à-dire Mehdi) dont ils attendaient la venue[1]. On assure que, pour convaincre de cela les gens de Makou et des environs, déjà fort disposés à se livrer à lui, il faisait des allusions à l'infidélité des traditions relatives aux signes précurseurs qui devaient annoncer la venue prochaine de l'imam attendu[2].

On prétend qu'il disait encore : « Le clergé a falsifié en partie ces traditions, et en partie ne les a pas comprises. » Cependant nous renouvelons nos doutes sur la parfaite exactitude de ces témoignages, car dans toutes les actions de Bab nous ne trouvons rien qui puisse faire supposer de sa part aucune idée arrêtée et préconçue d'imposture; c'est, selon nous, à ses disciples qu'il faut attribuer ces exagérations. Quoi qu'il en soit, l'affluence des habitants désœuvrés de Makou était journellement si grande que

[1] Dans les mémoires de M. Sévruguin, les paroles de Bab sont citées en entier : « En vérité, je suis ce *kâïm* qui vous est promis. » Le mot *kâïm* signifie *seigneur absolu*, invisiblement existant; c'est-à-dire *Mehdi*, qui gouverne d'une manière invisible les destinées du monde.

[2] D'après les traditions, 1° l'imam doit apparaître à la Mecque; 2° le règne de *Deddjal* (l'Antechrist) doit le précéder; 3° son apparition doit être immédiatement précédée de la descente du Christ du quatrième ciel, d'où il viendra pour préparer le monde à recevoir l'Imam, et enfin, 4° d'après une tradition, le soleil doit se lever du côté de l'occident, et par là finira le règne de Satan.

Bab refusait souvent de s'entretenir avec eux. Diverses prières et talismans, dont le bas peuple et en général les Persans et les Tatares sont grands amateurs, leur étaient journellement distribués, et le peuple se les passait de main en main [1].

§ 11. CHANGEMENT IMPORTANT. — NOUVEAU GOUVERNEMENT.

Pendant que Bab était à Makou et que ses disciples agissaient partout et sans relâche, un autre grand événement s'accomplissait en Perse; Mohammed-Chah rendait le dernier soupir, le 5 septembre 1848. Comme il arrive toujours en pareille circonstance, il s'éleva des désordres à Téhéran. Il y eut un interrègne de deux mois environ. On organisa un gouvernement provisoire composé de quatre membres administrateurs, sous la présidence de la veuve du Chah défunt. A la fin, et après beaucoup d'agitations, l'héritier légitime, le jeune prince gouverneur de l'Aderbidjan, Nàsir oud-din-Mirza, fut élevé au trône.

Un des premiers bienfaits dus à cet avénement fut la fuite de l'ex-premier ministre Hadji Mirza-Agassi. Cet homme rusé s'était si bien emparé de la volonté du Chah défunt que l'on pouvait dire avec raison que le ministre était le véritable souverain; aussi ne put-il survivre à son ancienne fortune. A la mort de Mohammed-Chah il avait disparu et

[1] Nous croyons qu'il faut accuser de tout ceci non pas Bab, mais ses plus proches disciples, qui, par de secrètes tentatives, entraînaient la plèbe vers leur mythe, leur idéal, et agissaient en son nom.

avait pris le chemin de Kerbèla, où, sous la protection du très-saint Imam, un criminel d'État même trouve un asile inviolable. Il succomba bientôt sous le poids d'un chagrin rongeur qui, bien plus que ses remords, abrégea sa vie.

Pendant six mois à peu près, les plus grands, les plus affreux désordres régnèrent dans toute la Perse. D'un côté, des ambitieux qui cherchaient à accaparer, les uns une principauté indépendante, les autres le pouvoir et même le trône, soulevaient le peuple; d'un autre côté des Babis, ayant à leur tête cinq ou six prosélytes exaltés de Bab, excitaient une grande agitation dans l'Aderbidjan, l'Irak, le Mazandéran et le Khorasan. Le clergé agissait contre les Babis, et, mécontent du changement de ministère à Téhéran[1], préparait un soulèvement; enfin les Loutis, dans toutes les villes et surtout à Ispahan, pêchaient en eau trouble et occasionnaient des désordres inconnus jusque-là.

C'est dans ces circonstances difficiles que Mirza Taki-Khan fut élevé au poste de premier ministre. Cet homme d'État accompagnait le prince Khozrev-Mirza, lors de son voyage à Saint-Pétersbourg, en 1828-1829. Homme d'esprit et d'intelligence, c'est à lui que la Perse est redevable de tout ce qui

[1] L'ex-premier ministre, qui lui-même avait appartenu au clergé, contribua beaucoup à relever l'audace de ce corps. Le nouveau ministre, homme d'esprit et le plus sagace de tous les hommes d'État de la Perse, jugeait les choses d'un point de vue plus élevé et surtout plus européen; aussi débuta-t-il en affaiblissant, par des moyens intelligents et de sages mesures, le pouvoir du clergé.

s'y est fait de bon dans ces derniers temps. Il fut malheureusement peu apprécié malgré l'appui du Chah, qui lui-même était animé des meilleures dispositions et accueillait tout ce qui pouvait contribuer à l'amélioration et au bien-être de ses États.

Mirza Taki-Khan, dont la fin malheureuse est regrettée de tous ses contemporains, avait beaucoup voyagé dans sa jeunesse; il avait beaucoup observé et beaucoup étudié la civilisation européenne et l'administration des États civilisés.

A peine eut-il établi son pouvoir et sa prépondérance à la cour du Chah qu'il prit d'actives mesures pour donner à sa patrie le calme et la tranquillité dont elle avait tant besoin. Un des problèmes qu'il s'agissait de résoudre et qui s'offrait à son incessante sollicitude, c'était l'affaiblissement d'abord, et puis l'anéantissement des forces des Babis, qui répandaient ostensiblement leur schisme dans toute la Perse. Il prit aussitôt des dispositions pour les poursuivre, les arrêter partout où ils se trouveraient, surtout à Tauris, où de grands troubles étaient survenus à cette époque.

§ 12. NOUVELLES MESURES PRISES CONTRE LES BABIS. (FIN DE 1848).

La pacification de Tauris et d'Ispahan, ainsi que les mesures à prendre contre le soulèvement des Babis dans le Mazandéran, exigeaient toute l'activité du prémier ministre. Dans cette circonstance, l'em-

ploi de la force était insuffisant; il fallait encore user d'adresse et bien connaître la situation.

Mirza Taki-Khan, alors qu'il n'était qu'Amir-Nizam près du prince héritier, avait réorganisé le régiment chrétien de Samsam-Khan sans qu'on ait compris d'abord la raison de cette mesure. Le premier ministre savait trop bien par expérience que la discipline militaire était souvent enfreinte dans sa patrie; c'était de la part des soldats une affaire de caprice, de partialité ou de préjugés : « les musulmans ne doivent pas répandre le sang de leurs coreligionnaires, » disaient-ils; et ceci avait une très-grande influence sur le peuple et contribuait à entretenir ses préjugés, et même à les exagérer[1].

En prévision des mesures que le gouvernement devait prendre contre le soulèvement des Babis, les intrigues du clergé et les désordres des Loutis, le premier ministre renforça encore le régiment chrétien. Depuis cette époque le régiment chrétien de-

[1] On raconte que, pendant l'administration de Hadji Mirza-Agassi, un criminel appartenant à la plus basse classe des moullahs fut condamné à être fusillé. Un peloton de soldats avait été désigné pour exécuter la sentence, et le lieu du supplice était encombré par la foule. Les sarbazes chargèrent leurs armes à poudre seulement, inspirés par cette idée qu'on ne peut arracher la vie à un membre du clergé à quelque degré de la hiérarchie qu'il appartienne. Après qu'ils eurent fait feu sur cet homme, il resta naturellement debout et intact; le peuple, croyant à un miracle, se précipita vers lui en le vénérant comme un saint. Sa peine fut commuée en un exil dans un lieu saint, à Kerbèla. Je ne puis garantir la vérité de ce fait; mais il est tout à fait en rapport avec l'esprit musulman.

vint un modèle de discipline, et il n'y eut plus d'exemples d'insubordination [1].

Bab, après avoir séjourné six mois à Makou, fut transféré dans les possessions de Iahia-Khan Ilkhani (beau-frère du défunt Mohammed-Chah[2]) et enfermé dans la citadelle de Tchégrik. Là, comme partout, le peuple s'empressa auprès de lui. M. Mochenin dit dans ses mémoires sur Bab : « Au mois de juin 1850 (ne serait-ce pas plutôt en 1849?), m'étant rendu à Tchégrik pour les affaires de mon service, je vis le *Bala-khané* [3] du haut duquel Bab enseignait sa doctrine. L'affluence du peuple était si grande que la cour n'étant pas assez vaste pour contenir tous les auditeurs, la plupart restaient dans la rue et écoutaient avec recueillement les vers du nouveau Coran. Peu de temps après, Bab fut transféré à Tauris pour y être condamné à mort. »

Dans ce temps-là on parlait partout de nouveaux troubles survenus dans le Khorasan, à la suite du

[1] Aujourd'hui ce régiment n'existe plus; il a été licencié pour des raisons politiques.

[2] La sœur de ce Khan était une des femmes de Mohammed-Chah, dont elle eut Abbas-Mirza, frère du Chah actuel, qui dut prendre la fuite et se mettre en sûreté à Kerbèla; c'était le fils favori du défunt Chah. A l'avénement du souverain qui règne aujourd'hui, il prit le titre de Naïb-ous-Sultanat, et à la suite d'intrigues de cour qui amenèrent la mort déplorable de l'éminent ministre Mirza Taghi-Khan, le jeune prince dut chercher son salut au tombeau « du très-saint Housseïn. »

[3] Pavillon ou étage supérieur avec terrasse et de moindre proportion que l'étage inférieur; de là vient le mot balcon.

N. B. M. Mochenin doit se tromper d'époque; en 1850, Bab n'existait plus. Il fut mis à mort vers le milieu de juillet 1849.

soulèvement suscité par Salar (voy. chap. II, § 13); partout il n'était bruit que du nombre toujours croissant des Babis et de massacres dans le Mazandéran. Des détachements peu nombreux avaient été expédiés dans cette province, et des troupes en assez grand nombre avaient été envoyées à Meched. Les temps étaient des plus critiques.

Mirza Taki-Khan jugea qu'il était urgent de se défaire de Bab, espérant par là mettre fin aux troubles du Mazandéran, et il fut décidé qu'on prendrait des dispositions pour transporter « l'imposteur » à Tauris, où l'ordre avait été donné de le mettre à mort.

§ 13. JUGEMENT ILLÉGAL QUE SUBIRENT BAB ET SES DISCIPLES. (JUIN 1849.)

Le moment de sévir étant venu, le cabinet de Téhéran arrêta d'avance un plan de conduite. En premier lieu on devait sommer les prisonniers de renier leurs croyances, de livrer à la malédiction tout ce qui dans leurs paroles et leurs actions passées se rapportait à ces croyances et d'abjurer leurs erreurs en présence du peuple; puis, s'ils refusaient de remplir ponctuellement ces conditions, on devait les condamner et les livrer immédiatement au supplice.

Le jour fixé pour cette abjuration solennelle[1], les coupables furent conduits à travers les rues

[1] Nous ne pouvons dire quel jour ceci eut lieu. D'après le *Nasikh-out-tavarikh*, le jour où ils subirent leur supplice est le 27 du mois de

étroites de Tauris encombrées par la foule, d'abord chez le premier moujtéhid Hadji Mirza-Baghir, puis chez l'Akhound Moulla-Mohammed de Mamégan. Le premier de ces personnages était un conservateur fanatique des croyances de l'Islam; le second, un partisan de la doctrine des Cheïkhites, ce qui permettait d'espérer de sa part plus d'indulgence à l'égard des coupables. Le gouvernement cependant, voulant qu'ils fussent condamnés, avait tout disposé à cet effet. Rien de certain n'a transpiré sur les paroles qui ont été échangées entre les coupables et le premier moudjtéhid; on prétend même qu'ils ne répondirent point aux questions qui leur furent adressées, et lorsqu'ils furent en présence de Moulla-Mohammed, Bab se contenta de dire : « Ainsi tu me condamnes à la mort? » Il ne proféra pas d'autres paroles. Nous ne savons pas jusqu'à quel point on peut ajouter foi à ce que disent MM. Sévruguin et Mochenin à propos des paroles ironiques qu'aurait proférées le Maméganien[1]; mais ce dont nous sommes certain, c'est qu'il n'a pas été jugé d'après les lois du *Chariat* et que les membres du clergé qui, lors de la première assemblée à Tauris sous la présidence du prince héritier, avaient évité de le condamner à mort, auraient eu bien plus droit de le faire alors en s'appuyant sur la loi que dans le cas actuel. C'est

Chaban 1265 de l'hégire, ce qui doit correspondre au 19 juillet 1849, si nous ne nous trompons.

[1] Il aurait dit à Bab : « Si tu es vraiment *houddjet* et si tu as le don des miracles, détourne la mort de toi, etc. »

pourquoi le peuple est resté convaincu que sa condamnation était un parti pris antérieurement par le gouvernement, dans le cas où les accusés n'abjureraient pas des croyances qui cependant n'avaient jamais été énoncées en public, et surtout jamais en présence des juges[1].

§ 14. CONDUITE DES DISCIPLES DE BAB.

Au moment où Bab avait été arrêté, deux per-

[1] Nous avons rappelé plus haut (§ 9) que si Bab avait renié devant ses premiers juges les dogmes de l'Islam, comme on l'a prétendu, il aurait été indubitablement condamné à mort; mais nous ne voyons pas que rien de semblable ait eu lieu, malgré le prétexte que le gouvernement cherchait pour le trouver en faute. D'après l'historien moderne de la Perse, le gouvernement était, cette fois-ci, résolu à le condamner s'il ne reniait pas publiquement ses convictions; cet historien accuse de lenteur l'ex-premier ministre Hadji Mirza-Agassi. Entraîné par sa partialité, il dit que le gouverneur de l'Aderbidjan avait donné ordre de convoquer une assemblée composée d'Oulémas, afin de juger Bab, mais que, ceux-ci s'y étant refusés, il lui avait adressé lui-même quelques questions en présence de trois grands du royaume et l'avait trouvé coupable. Il convint alors, d'après leurs avis, de le livrer immédiatement au supplice; mais il n'osa pas le faire, dans la crainte qu'une exécution secrète ne contribuât à égarer le peuple, qui aurait pu croire que Bab n'était pas mort, qu'il vivait invisible, etc. etc. C'est pourquoi il prit la résolution de faire passer Bab et ses complices par les rues les plus fréquentées de la ville et de les conduire devant les principaux membres du haut clergé pour y être condamné à mort. Tout se passa ainsi, dit-il; mais en présence de ses juges et devant le peuple admis à son interrogatoire, « Bab se tut, renfermant en lui-même ses convictions, » ce qui n'empêcha pas Bab et ses compagnons *d'être condamnés à mort*. D'après cette explication nous pouvons comprendre que le peuple avait tout droit de murmurer contre l'injustice du tribunal qui les avait condamnés; c'est ce qui arriva, et les partisans de Bab en profitèrent.

sonnes qui l'accompagnaient le furent aussi : c'étaient Seïd Housseïn et son frère Seïd Hassan, tous deux de la ville de Yezd. Ils n'avaient pas quitté Bab depuis le jour où, protégé par Manoutchehr-Khan, il avait quitté Ispahan. Seïd Housseïn, alors à la fleur de l'âge, avait achevé ses études de droit et de théologie et était, par conséquent, fort versé dans la langue arabe. D'après une tradition, il s'était livré corps et âme à Bab dès leur première entrevue, quoique le maître fût bien au-dessous du disciple. Nous pensons que Seïd Housseïn avait en vue d'exploiter à son profit l'immense popularité dont jouissait Bab. Ainsi que son frère Hassan, il était constamment auprès de lui, l'aidait de son savoir et de son esprit et communiquait à ceux qui venaient voir le maître ses propres pensées en les faisant passer pour celles de Bab. Les deux frères furent amenés avec Bab dans la capitale de l'Aderbidjan et jetés dans un cachot où se trouvaient déjà depuis quelques jours deux de ses partisans Agha Mohammed-Ali et Seïd Ahmed. Le premier avait été à Tauris en qualité de lieutenant de Bab. C'était un homme des plus dangereux ; il était du nombre des plus ardents propagateurs de la doctrine de Bab et agissait partout avec une remarquable abnégation. Il était facile de deviner dans ses actions et dans ses paroles que sous l'apparence d'éléments religieux se cachaient d'autres idées : délivrer sa patrie d'un clergé avide et de l'oppression des tyrans, tel était son programme secret. Nous rencontrons plusieurs individualités

semblables parmi les prosélytes de cet homme incompréhensible et remarquable ; ils sont nombreux, et, encore aujourd'hui, ils agissent en secret dans diverses parties de la Perse et travaillent dans l'intérêt des réformes à venir. Ils sortirent cinq de ce cachot pour marcher à la mort, et deux seulement furent exécutés, car Seïd Ahmed et les deux frères renièrent leur maître à la vue des apprêts du supplice.

En présence du peuple assemblé, la police les obligea de traiter Bab d'hypocrite, d'imposteur, de séducteur et même de lui cracher au visage. Dans cette circonstance se dévoila la mauvaise pensée de Seïd Housseïn qui, comme nous l'avons fait observer, ne voulait que profiter du nom de Bab[1]. Ce même calcul le conduisit une seconde fois sur la scène, en 1852, à Téhéran ; mais alors il ne put sauver sa vie (ch. II, § 20).

Bab marcha donc à la mort avec le disciple qui lui était resté fidèle, Agha Mohammed-Ali. Le courage de ce dernier fut si grand, sa fermeté et son intrépidité si remarquables, que les ennemis les plus acharnés de Bab, ceux-là même qui désiraient le plus sa mort, éprouvèrent un sentiment de mé-

[1] Après avoir renié son maître, Housseïn raconta sur lui nombre de faits mensongers auxquels personne ne crut. La seule chose vraie qu'il aurait pu dire, selon nous, c'est que le Coran de Bab avait été écrit en entier de sa main et par sa propre inspiration. Il prétendit l'avoir écrit sous la dictée du maître; mais ce dont nous sommes pleinement convaincu, c'est que la plus grande partie de ce Coran appartient en propre à Seïd Housseïn.

pris et de dégoût pour les traîtres, et que la conduite lâche et méprisable de ces disciples ingrats rehaussa dans l'opinion publique la conduite noble de ce fidèle compagnon.

Après que Seïd Housseïn eut maudit son maître et lui eut craché au visage, Agha Mohammed-Ali lui baisa les mains avec toutes les marques du plus tendre et du plus profond respect, et s'écria d'une voix solennelle en le montrant au peuple : « Celui-ci est la porte de la vérité, l'imam de l'Islam ! » Cette conduite et ces paroles nous sont confirmées, non-seulement par de nombreux témoins, mais encore par l'historien de la Perse, ordinairement si partial[1].

§ 15. LE SUPPLICE (19 JUILLET 1849).

On avait choisi pour le lieu du supplice la cour de la caserne des sarbazes, et les rues qui y conduisent ainsi que les toits des maisons étaient couverts d'une foule de spectateurs. Les condamnés furent amenés et l'on procéda immédiatement à l'exécution de la sentence. Lorsqu'on fusille, en Perse, les condamnés sont attachés à un poteau, le dos tourné aux spectateurs et de sorte qu'ils ne puissent voir les signes du commandement. Agha Mohammed-Ali demanda à être tourné du côté de

[1] Quoi qu'on fît pour engager Mohammed-Ali à renier Bab, dit cet historien, on n'y put parvenir. On lui amena ses enfants en bas âge afin de l'attendrir, de lui inspirer de la compassion pour ces petits êtres et de l'entraîner à se repentir ; tout fut sans résultat ; il ne faisait que répéter : « Tuez-moi d'abord, et ensuite tuez Bab. »

la foule qui encombrait la cour; puis, d'une voix haute et calme, il se mit à dire des fragments de prières composées par le maître. Bab gardait le silence; son pâle et beau visage qu'encadraient une barbe noire et de petites moustaches, sa tournure et ses manières distinguées, ses mains blanches et délicates, ses vêtements simples, mais d'une exquise propreté, tout enfin dans sa personne éveillait la sympathie et la compassion. Un fait à observer, c'est que ceux qui étaient rassemblés dans ce lieu étaient les ennemis les plus acharnés de Bab et des Babis. Le gouverneur et les gens du clergé péroraient en attendant le supplice, exagérant, comme il arrive toujours et partout en pareil cas, le sang qui avait été versé et qui se versait encore dans diverses parties de la Perse, grâce à l'hostilité persistante des Babis; ils peignaient aux musulmans assemblés, sous les plus vives et les plus pathétiques couleurs, le meurtre de « l'homme saint, » du moudjtéhid de Kazvin, qui était tombé sous les coups de ses assassins par la fourberie d'une femme prosélyte de Bab[1]; ils parlaient de la terreur que les Babis inspiraient dans le Mazandéran, des préparatifs qu'ils faisaient à Zendjan, etc. etc.[2]

Tout ce peuple assemblé était donc peu disposé

[1] Il s'agit ici de Ghourrèt-oul-Aïn. Nous parlerons de cette femme au chapitre sur les Babis (chap. II, § 5).

[2] A cette époque il y avait en effet des troubles dans le Mazandéran et il s'en préparait à Zendjan (voy. chap. II), ce qui excitait contre les Babis une grande indignation que le gouvernement désirait faire tourner à son profit.

à ressentir de la compassion pour ces « malfaiteurs dignes des châtiments les plus terribles ; » cependant l'indigne conduite des deux frères renégats et traîtres, l'abnégation d'Agha Mohammed-Ali, ainsi que la situation de Bab, lui donnèrent dans ce moment nombre de partisans tout disposés à embrasser sa doctrine. Une démonstration en sa faveur aurait pu éclater, si l'irritation qui régnait dans la majorité du peuple n'avait été soigneusement entretenue par le clergé, et si une certaine crainte ne s'était emparée de tous les esprits à la vue des apprêts imposants du supplice; la sentence put donc être exécutée sans que l'ordre fût un instant troublé.

A un signal donné, un peloton du régiment chrétien s'avança et fit feu. Par un hasard extraordinaire, les balles ne touchèrent que les cordes qui tenaient Bab attaché; elles se rompirent et il se sentit libre. Du bruit, des éclats de voix retentirent de tous les côtés sans qu'on comprît d'abord de quoi il s'agissait. Bab se précipita, dit-on, vers le peuple en essayant de faire croire à un miracle. Il eût peut-être réussi si les soldats avaient été des musulmans[1];

[1] Point de doute que, si du côté des sarbazes il y avait eu la moindre hésitation, il y aurait eu des manifestations en faveur des condamnés; aussi les raisons qui avaient fait choisir un régiment chrétien ressortent d'elles-mêmes. Certains diplomates ont prétendu qu'on avait fait choix de chrétiens pour faire tourner la fureur du peuple contre ceux de cette religion dans le cas où des troubles auraient éclaté. Malgré le peu de logique d'une pareille supposition, il y a des gens qui y ont ajouté foi. Nous avons parlé plus haut des raisons qui avaient engagé à réorganiser le régiment chrétien de Samsam-Khan.

mais les sarbazes chrétiens accoururent aussitôt en montrant au peuple les cordes que les balles avaient déchirées et lièrent Bab une seconde fois. Agha Mohammed-Ali fut fusillé le premier, Bab le fut après lui. La foule se dispersa en silence, mais beaucoup d'hommes emportaient dans leurs cœurs des germes d'hostilité contre le gouvernement.

Ainsi se termina dans la trente-septième année de sa vie le triste sort de Bab. Dans le chapitre suivant nous parlerons des Babis; mais pour conclusion de tout ce qui précède nous jugeons indispensable de résumer notre opinion sur Bab. D'après nos convictions, l'apparition de Bab fut le résultat de l'agitation religieuse qui régnait dans toute la Perse, principalement dans le Fars et l'Irak; ce fut la conséquence des querelles qui s'étaient élevées entre les Cheïkhites et ceux qui suivent à la lettre l'enseignement dogmatique de la doctrine musulmane. Mais qu'était-ce que les Cheïkhites? C'est ce que nous verrons dans le chapitre deuxième de notre relation.

§ 16. CONCLUSION SUR LA PERSONNE DE BAB.

Dès sa plus tendre jeunesse Bab avait attiré l'attention de tous par une grande pureté de mœurs et une grande austérité, au point que le bruit de sa renommée s'était répandu, non-seulement dans tout le Chiraz, mais encore jusqu'à Kerbèla, où se réfugient dans la prière et la continence les plus vertueux d'entre les musulmans. De plus il était obsédé par

une mélancolie profonde et aimait à se livrer seul à ses pensées; aussi fuyait-il la société de ses semblables et parlait-il peu.

Ajoutons à cela que Bab appartenait à la classe des mystiques et que ses discours avaient toujours un double sens dont il ne donnait l'interprétation à personne, ce qui fait que plusieurs le croyaient fou. Les Cheïkhites le considéraient comme un extatique, *un innocent*[1], et en Orient les fous sont respectés.

Il est à remarquer que l'unique voie qui, dans l'Islam, puisse conduire à la réforme, c'est la doctrine du mysticisme. Nul pouvoir souverain, avec son intelligence et la force dont il dispose, ne sera jamais en état d'y faire ce que peut l'homme le plus simple armé du *Tarikat*. Cette doctrine repose sur la morale la plus élevée et la plus pure dont les ambitieux interprètes de cette doctrine ont souvent abusé. A l'origine, ceux qui la suivaient formaient une communauté religieuse; dans la science, cette communauté forma des écoles; dans la religion, elle forma des sectes; dans la vie politique, des militants; le prosélytisme jouait partout un grand rôle, et dans les questions de simple politique ainsi que dans les questions religieuses et politiques il s'abritait sous le manteau du fanatisme.

Pour atteindre leur but, les partisans du mal se

[1] On donne dans certaines provinces en France ce même nom d'innocents à des personnes atteintes d'une folie qui les porte à la rêverie.

sont toujours attachés à une idée religieuse qui devenait un instrument entre leurs mains. C'est ainsi que Baïézid, le fondateur de la secte des Raouchenis, s'était fait passer pour Imam dans l'Afghanistan, vers la deuxième moitié du XVIe siècle, et que Kazi-Moulla y réussit également dans le Daguestan, en 1830. C'est en employant les mêmes moyens que les disciples de Bab agirent dans diverses provinces de la Perse et que se préparèrent, au nom de la religion, ces agitations qui durèrent de 1842 à 1852. Ainsi dans l'histoire de l'Islam d'autres imposteurs se signalèrent par des actes de cruauté en répandant le sang d'innocentes victimes, et leurs noms ont évoqué les malédictions du *Chariat*.

Pour ne parler que de Bab, nous trouvons en lui quelques éléments vraiment grands, vraiment beaux qui prouvent qu'il avait des convictions fermes et arrêtées. C'était un homme moral dans toute l'acception du mot, moral jusqu'au fond de l'âme, et qui agissait par conviction, prêchant sans cesse la fusion de tous ses compatriotes en une communauté unie par les liens intellectuels et moraux. Il parlait aussi de l'urgence d'une réforme religieuse et sociale; il désirait avec ardeur la fin de toutes les persécutions; enfin il parlait de la nécessité d'améliorer le sort des femmes. Tout cela, au reste, était énoncé dans des discours à double sens, parfois cependant il en parlait assez clairement; tout enfin indiquait en lui un esprit de réveil, un esprit de réforme.

Est-il vrai pourtant qu'il se fit passer pour Bab,

pour le vrai Imam, pour un saint? Si cela est, pourquoi l'a-t-il fait et dans quel but? C'est ce que nous ignorons. Il est probable aussi qu'on le rendit responsable d'idées qu'il n'avait jamais eues et que des disciples répandaient dans le peuple en son nom; rien ne nous prouve qu'il ait contribué à les accréditer. En admettant même qu'il parlât à peu près dans ce sens à ses disciples, ce ne pouvait être que dans le langage figuré dont il se servait dans son enseignement. Dans l'Islam, et particulièrement dans le *Tarikat*, appeler le maître source de divin mystère, porte de vérité, etc. n'est d'aucune importance. Le mysticisme a partout un langage qui lui est propre. Nous ne connaissons pas jusqu'à présent le véritable caractère de Bab, et personne ne peut se vanter de le connaître à fond. En attendant, nous le considérons comme la personnification d'un mythe, d'un idéal, au nom duquel agissaient ses disciples, qui jouèrent un rôle des plus importants dans ce schisme, qui était surtout politique.

Si insensé, si fou qu'on nous ait représenté Bab, il va sans dire que les sentiments de vénération que ressentaient pour lui ses disciples, que la compassion qu'ils éprouvaient pour lui en le voyant entre les mains de ses oppresseurs, que leur espoir de voir bientôt le flambeau du peuple, comme ils l'appelaient, triompher enfin de tous les obstacles, que tout cela, disons-nous, les entraîna, soit par conviction, soit dans un but caché, à répandre ces idées dans le peuple, et Bab lui-même fut proba-

blement conduit à proférer quelques paroles équivoques qui semblaient confirmer les idées que répandaient ses disciples. Nous ne le considérons ni comme un aventurier, ni comme un fanatique, mais bien comme un homme éminemment moral, un rêveur élevé à l'école des Cheïkhites et possédant quelque teinte de christianisme ; nous le regardons enfin comme un homme troublé par l'influence directe de quelques-uns de ses disciples dévoués et ambitieux. Dans tous les cas nous croyons que l'apparition de Bab servira avec le temps, et plus ou moins, à la cause de la civilisation dans l'Iran.

La fondation de loges maçonniques dans les capitales de la Perse, le refroidissement visible des classes élevées et éclairées pour le clergé, ainsi qu'une certaine liberté de penser, et autres bons symptômes analogues, sont, selon nous, les résultats du mouvement général qui s'est fait dans les esprits, mouvement signalé en Perse dès le commencement de la seconde moitié de ce siècle et dû à l'impulsion donnée par la doctrine de Bab.

(La suite au prochain numéro.)

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 9 FÉVRIER 1866.

La séance est ouverte à huit heures par M. Reinaud, président.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu; la rédaction en est adoptée.

M. Oppert demande la parole pour réclamer contre une erreur commise par l'Imprimerie sur la couverture du cahier de novembre, où l'on a attribué à M. Ménant un article qui est entièrement l'œuvre de M. Oppert. Le secrétaire explique la manière dont l'erreur a pu se produire; elle a déjà été corrigée sur la couverture du cahier de décembre.

M. Langlois rend compte des efforts qu'il a faits pour faire parvenir par la poste le Journal adressé à trois membres de la Société en Russie; la poste ne peut pas les livrer, à cause des règlements russes sur la presse. Il espère avoir trouvé un moyen de les faire arriver dorénavant à ces membres.

Est présenté comme membre:

M. Léon Debat, secrétaire du consulat général de Grèce à Paris.

M. Pauthier lit, au nom de la Commission des fonds, une note, dont il désire l'insertion dans le Journal, et qui s'adresse aux membres dont la cotisation peut être arriérée ou qui auraient changé d'adresse. La publication de cette note est autorisée par le Conseil, après une longue discussion.

M. Oppert communique au Conseil une note sur le sarco-

phage apporté de Jérusalem par M. de Saulcy. Il croit qu'on a mal lu le nom de la reine que le sarcophage devait contenir, et qu'il lit *Yoadan*. Il ne pense pas que l'inscription soit aussi ancienne que le cercueil.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'auteur. *Annuaire philosophique*, par L. A. MARTIN, t. II, année 1865. Paris, 1866, in-8°.

Par la Société. *Journal of the Asiatic Society of Bengal*. Part. I, n° 3, et part. II, n° 3. Calcutta, 1865, in-8°.

Par l'auteur. *Om Vaegtloddanna i Nummelands*, par C. A. HOLMBOE, 1865, in-8°.

— *Om gaul og röd Jord i Gravköie*, par HOLMBOE, 1864, in-8°.

Par l'auteur. *Discours d'ouverture du cours d'hindoustani*. Paris, 1865, in-8°.

Par la Société. *Bulletin de la Société de Géographie*. Décembre 1865. Paris, in-8°.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 9 MARS 1866.

La séance est ouverte à huit heures par M. Reinaud, président.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu; la rédaction en est adoptée.

Sont présentés et nommés membres de la Société :

MM. Albert DANINOS, attaché au département des antiques des Musées impériaux;
DESPORTES, membre de l'Académie de médecine, à Paris;
DUCHÂTEAU.

Le secrétaire propose de donner à M. Barbier de Meynard l'autorisation de déposer les fonds capitalisés de la Société à la *Société générale*, et d'ouvrir un compte courant auprès d'elle pour les recettes et les payements courants.

Cette autorisation est accordée, et sera donnée selon la formule remise pour cela par la *Société générale*.

M. Defrémery lit une note sur une partie de l'histoire des Omeyyades, d'après un fragment de chronique publié par M. de Goeje, à Leyde.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par la Société. *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, vol. IV, 1. Indische Hausregeln, sanskrit und deutsch, von Stenzler. 1. *Açavalayana*, 2[e] cahier, traduction. Leipzig, 1865, in-8°.

Par l'auteur. *La langue basque et les idiomes de l'Oural*, par M. Charencey, 2[e] fascicule. Mortagne, 1866, in-8°.

— *Annuaire philosophique*, par M. L. A. Martin, t. III, cah. 2. Paris, 1866, in 8°.

Par la Société. *Bulletin de la Société de Géographie*. Janvier 1866. Paris, in-8°.

— *Proceedings of the Philosoph. Society of Philadelphia*, vol. X, n° 73. Philadelphie, 1865, in-8°.

Par le Radjah de Burdwan. Une édition du *Mahabharata* (premier et second chant) et une traduction en bengali du même livre. 2 vol. Burdwan, in-4°.

Le Livre de Marco Polo, citoyen de Venise, conseiller privé et commissaire impérial de Khoubilaï-Khân; rédigé en français sous sa dictée, en 1298, par Rusticien de Pise; publié pour la première fois d'après trois manuscrits inédits de la Bibliothèque impériale de Paris, présentant la rédaction primitive du Livre, revu par Marco Polo lui-même, et donné par lui, en 1307, à Thiebault de Cepoy, accompagné des *variantes*, de l'explication *des mots hors d'usage*, et de *Commentaires géographiques et historiques*, tirés des écrivains orientaux, principalement chinois, avec une carte générale de l'Asie, par M. G. Pauthier. 2 vol. grand in-8° (I-CCVI) et (1-832). Paris, Firmin Didot frères, fils et Cie, 1865.

Le livre de Marco Polo est trop connu pour qu'on ait besoin d'entrer dans beaucoup de détails sur son contenu. Cinquante-six éditions n'ont pas suffi à satisfaire la curiosité du public, et cinq siècles et demi se sont écoulés sans produire de voyageur capable de disputer au noble Vénitien le titre du plus grand explorateur du continent asiatique. Mais le tableau de l'Asie, qu'il a tracé de mémoire, était trop vrai et trop inachevé pour être immédiatement utile à la science. On ne savait comment relier les informations nouvelles aux détails consignés dans les géographes anciens; et, pendant très-longtemps, le « livre merveilleux » est resté peu apprécié par les savants. Il a fallu que la science orientale subît une révolution complète, qu'elle se décidât à abandonner la voie battue des recherches basées sur l'étude exclusive des sources grecques et romaines, et qu'elle se tournât résolûment vers les informations fournies par les littératures indigènes, pour que les renseignements laborieusement recueillis par Marco Polo apparussent dans leur vrai jour. Aussi, partout où l'étude de l'Orient a pu éclaircir les passages obscurs du récit du voyageur vénitien, on a retrouvé des faits réels, dignes d'être conservés dans la mémoire des hommes, et qui nous servent maintenant de points de repères historiques, d'autant plus précieux qu'ils sont déjà assez anciens. Les seules inexactitudes sérieuses qu'on puisse reprocher à l'illustre

Vénitien sont quelques erreurs chronologiques et quelques transcriptions trop hardies de noms propres. Mais les premières s'expliquent tout naturellement par l'obligation de relater une longue série de faits, n'ayant pour guide que sa mémoire. Quant aux dernières, je suis sûr que la moitié doit en être attribuée à son secrétaire, Rusticien de Pise. Quiconque a essayé de dicter à un homme, lettré du reste, mais peu familier avec les noms propres d'un pays étranger, a dû se persuader que, malgré tous les soins imaginables mis par lui à prononcer ces sons nouveaux pour l'oreille de son secrétaire, ce dernier ne manquera pas de les transformer en d'autres, plus ou moins exacts, et toujours conformes aux habitudes de son ouïe et au nombre d'expressions homophones communes à la langue qui fournit les noms propres, et à celle dans laquelle on les transcrit.

Il résulte cependant de tout ce que nous venons de dire qu'actuellement le livre de Marco Polo n'a d'autre intérêt pour nous que la relation véridique d'un témoin oculaire européen sur l'état de l'Asie au XIII° siècle. Presque tout ce qu'il nous apprend sur ces lointaines régions est relaté avec plus de détails et plus de précision par les auteurs indigènes, ou par les Européens qui ont visité les mêmes pays après lui; et souvent même nous ne comprenons ce qu'il nous dit que grâce à ces indications puisées ailleurs. Ainsi, il serait injuste de considérer actuellement le texte même de son ouvrage comme une source abondante d'informations nouvelles que nous chercherions en vain dans les documents originaux. Son témoignage, naïf et sincère, ne fait que corroborer l'authenticité des faits rapportés par les écrivains indigènes; mais presque toujours, dès que nous serions tentés de compléter l'insuffisance de leurs récits par les informations contenues dans Marco Polo, nous serions embarrassés par le vague de ses expressions et le peu de détails qu'il fournit sur les faits dont il parle. Ainsi, dans l'état actuel de la question, chaque nouvelle édition de Marco Polo doit être appréciée, non-seulement d'après la plus ou moins grande correction du texte

qu'elle nous offre, mais principalement d'après le nombre et la valeur des explications et des identifications contenues dans le commentaire qui l'accompagne. Il est évident néanmoins qu'il est impossible de refuser toute importance au choix du texte et aux soins apportés à en donner les variantes; car non-seulement il y a beaucoup de parties de l'Asie que personne n'a décrites, excepté Marco Polo, mais très-souvent, comme nous aurons l'occasion de le prouver, une lettre de plus ou de moins dans un nom propre permet de le rétablir dans sa forme véritable. Sous ce rapport, je crois que l'édition de M. Pauthier comble la seule lacune qu'il était urgent de faire disparaître, en nous donnant le texte le plus authentique du livre de Marco Polo, le plus soigneusement *revu et corrigé par l'auteur.* Sans entrer dans beaucoup de détails sur la valeur des différents textes du voyage de Marco Polo, question suffisamment éclaircie par ses éditeurs et supérieurement bien traitée par M. Paulin-Paris dans ses *Nouvelles recherches, etc.* je crois néanmoins devoir dire en quelques mots les raisons qui me portent à donner la préférence au texte publié par M. Pauthier, ou plutôt résumer ce que le savant éditeur dit lui-même à ce sujet.

1° Il est hors de doute que le texte en question est celui d'un manuscrit offert par Marco Polo lui-même, à Venise, au comte Thiebault de Cepoy, envoyé de Charles de Valois, frère de Philippe le Bel;

2° Qu'étant destiné à être placé, par un fonctionnaire français, sous les yeux d'un frère du roi de France, son style a dû être très-attentivement revu par des hommes maniant mieux leur propre langue qu'un étranger, comme l'était Rusticien de Pise;

3° Qu'il a été revu et corrigé, pour le fond, par Marco Polo lui-même, dans des conditions infiniment plus favorables que celles qui accompagnèrent la rédaction du premier texte, fait à Gênes, dans une prison; tandis que ce dernier travail a été fait à Venise, où le voyageur avait sous la main tout ce qui pouvait guider et rectifier ses souvenirs.

Je crois que cela suffit pour établir la préférence du texte publié par M. Pauthier sur tous les autres, à moins qu'on ne prouve que les traductions latine ou italienne du Voyage de Marco Polo aient aussi été faites sous ses yeux, et à une époque postérieure à la rédaction du texte français. Néanmoins, je ne puis partager le regret exprimé par M. Paulin-Paris, et reproduit par le savant éditeur (p. LXXXIX), de ce que la Société de géographie ait préféré à ce texte le premier travail de Rusticien de Pise. Je crois que, tout imparfaite que soit l'œuvre du compagnon de captivité de Marco Polo, il était urgent de la publier, même à cause de son imperfection, comme le premier jet des souvenirs du voyageur. Si la Société de géographie avait commencé par publier le texte commenté par M. Pauthier, la première rédaction du voyage de Marco Polo risquait de ne jamais voir le jour, ce qui serait une véritable perte pour l'histoire d'un ouvrage célèbre, pour l'étude de la langue française, et même pour la géographie; car ce texte contient des chapitres qui manquent à celui de M. Pauthier, et qu'il a fort bien fait de réimprimer à la suite du sien.

Si je me bornais à dire que l'édition du Livre de Marco Polo faite par M. Pauthier est la meilleure de toutes celles qui ont paru jusqu'à ce jour, je n'exprimerais qu'une faible partie de l'impression favorable qu'elle a faite sur moi; car je dois avouer qu'elle me paraît exclure, pour longtemps du moins, la nécessité de recommencer le gigantesque travail d'érudition qu'elle a exigé pour être menée à bonne fin. Le Livre de Marco Polo embrasse tout l'Orient, depuis les steppes du Volga et le khalifat de Baghdad, récemment conquis alors par les Monghols, jusqu'à la Chine, le Japon et l'Inde. Mais ce tableau d'un vaste continent vu à vol d'oiseau, pour être bien saisi dans tous ses détails, demandait à être éclairé convenablement par une main habile. M. Pauthier, préparé par de longues études sur les langues, la littérature, l'archéologie, l'histoire et la géographie de l'extrême Orient comme de l'Orient bouddhique, brahmanique et mu-

sulman, a dignement accompli la tâche de *cicerone* à travers les ténèbres de l'odyssée du noble Vénitien. Je ne crois pas que M. Pauthier ait résolu toutes les difficultés présentées par le texte de Marco Polo, je me permettrai même d'exposer ici quelques doutes sur certaines de ses explications ou identifications; mais je crois en même temps qu'il a fait assez sous ce rapport pour que l'on se borne désormais à éclaircir, dans des travaux spéciaux, les passages peu nombreux qui ont échappé à sa perspicacité, sans être obligé d'entreprendre un nouveau commentaire général de l'ouvrage.

L'exécution matérielle de l'édition du Livre de Marco Polo, comme tout ce qui paraît sous les auspices de la maison importante des frères Didot, ne laisse rien à désirer. L'ouvrage est supérieurement bien imprimé; le texte, les notes, les variantes et l'explication des expressions difficiles, se suivent dans un ordre parfait, et sont toujours sous la main du lecteur au moment où il en a besoin, et sans qu'il ait à les chercher à trois ou quatre pages de l'endroit auquel elles se rapportent. Toutes les recherches sont rendues faciles : 1° par la table des chapitres; 2° par un index analytique, historique et géographique des noms d'hommes et de lieux, fait avec un soin digne de tout éloge; 3° par une table analytique des principales matières; 4° par un index des auteurs cités dans les notes. Cette liste me paraît être très-complète; mais néanmoins quelques publications importantes, notamment des ouvrages allemands, y font défaut, comme par exemple l'Histoire de la Horde d'or, par Hammer, etc. enfin 5° par un glossaire de mots et de tournures en vieux français. La carte accompagnant le second volume est très-bien gravée par l'habile M. Erhardt, et elle gagne beaucoup en clarté par la précaution qu'on a prise d'imprimer en rouge les noms ethniques et géographiques mentionnés par Marco Polo. Enfin M. Pauthier a joint à cette carte une autre carte très-intéressante, traduite du Haï-koue-thou-tchi. Le côté pittoresque même de l'édition n'a pas été oublié, car une belle gravure reproduit un dessin extrait du riche

album de M. le vicomte Adalbert de Beaumont, et nous donne la vue de la maison de Marco Polo à Venise.

Après ces observations préliminaires, nous avons une tâche bien difficile à remplir, à savoir celle de donner au lecteur une juste idée de l'immense travail accompli par M. Pauthier. La difficulté, comme chacun le comprend, est dans l'embarras du choix. Presque toutes les 764 pages du texte sont à moitié remplies de notes très-détaillées, imprimées en petits caractères, et quelques-unes d'entre elles ont l'étendue et l'importance de mémoires spéciaux sur les sujets les plus variés empruntés à la géographie, l'histoire, l'archéologie et l'ethnographie de l'Orient. Dans l'impossibilité de suivre le savant éditeur dans toutes ses importantes recherches, je me décide, bien à regret, à me borner à l'examen de la partie du voyage de Marco Polo ayant trait à la Perse et à l'Asie centrale, deux régions qui me sont plus familières que les autres.

Comme une pièce de théâtre, le livre de Março Polo commence par un prologue. Il n'est pas long, et nous en transcrirons quelques lignes du commencement : « Pour savoir la pure vérité des diverses régions du monde, si prenez ce livre et le faites lire; si y trouverez les grandismes merveilles qui y sont escriptes de la grant Hermenie, et de Perse, et des Tartars, et d'Inde, et de maintes autres provinces, si comme notre livres vous contera tout par ordre apertement; de quoi messires Marc Pol, sages et nobles citoiens de Venisse, raconte pour ce que il les vit. Mais auques y a de choses que il ne vit pas, mais il l'entendit d'hommes certains par vérité. Et pour ce metrons les choses veues pour veues, et les entendues pour entendues, à ce que nostre livre soit droit et véritables, sanz nulle mensonge. » Le chapitre 1er raconte comment Nicolas Polo, père de Marc, et son oncle, messire Mafe, allèrent, par la mer Noire, de Constantinople à Soudak en Crimée. De là ils se décidèrent à se rendre à Saraï et à Bolghar, auprès de Berkèh, frère de Batou-khan et souverain de Kiptchaq. Ils furent reçus avec beaucoup de préve-

nance à la cour de ce prince, et vendirent très-avantageusement les marchandises qu'ils y apportèrent. Après un séjour d'un an sur les bords du Volga, force leur fut de continuer leur voyage vers l'est; car la guerre qui éclata entre Berkèh et Halakou leur coupa la route vers l'occident. De Saraï ils se rendirent à Oukek, passèrent « le grant flun de Tigeri, » et, après avoir traversé un désert long de dix-sept jours de marche, arrivèrent à Boukhara. M. Pauthier a très-heureusement rétabli la véritable direction de cet itinéraire; et non-seulement il a indiqué la position exacte des villes de Bolghar, de Saraï et d'Oukek, mais il a surtout fait disparaître un élément de confusion extraordinaire, en prouvant que, malgré le nom de *Tigeri*, Marco Polo désigne par *grant flun* le Volga et son bras l'Akhtouba. Il fait observer aussi, d'après M. Defrémery, que la guerre de Berkèh contre Halakou n'ayant éclaté qu'en 1261, les voyageurs vénitiens ne pouvaient être arrivés à Saraï avant 1260. M. Hammer a fait déjà cette remarque en 1840, dans son Histoire de la Horde d'or (p. 168, n. 3).

Nous compléterons les savants détails donnés par M. Pauthier sur les villes du Kiptchaq, en faisant observer que les ruines de Bolghary sont à 135 kilomètres (ou 34 lieues) au sud de Kazan. Saraï se trouve à dix lieues de distance du Volga, et ses ruines, décrites, en 1824, par M. Voyeïkof, s'étendent, sur deux lieues et demie, le long de l'Akhtouba. La plus grande difficulté offerte par ces chapitres aux commentateurs est dans la prétendue marche de dix-sept jours depuis Oukek jusqu'à Boukhara. Nous connaissons assez exactement la position de ces deux villes, et nous savons par conséquent que, en droite ligne, elle sont séparées l'une de l'autre par 16° ½ de l'équateur au moins, c'est-à-dire par 1834 kilomètres. Ainsi, pour parcourir cette distance en dix-sept jours, il faudrait faire par jour plus de 108 kilomètres : ce qui est absolument impossible pour un voyageur de cette époque et dans cette contrée. Heureusement notre texte se prête, à ce qu'il me paraît, à une interprétation plus simple

et plus naturelle. En effet, Marco Polo termine son chapitre II par les mots : « Et de Oucaca se partirent et passèrent le grant flun de Tigeri, et allèrent par un désert qui est loins (*long*) xvij journérs. Il ne trouvèrent ville ni chastel, fors seulement Tartars en leur tentes qui venoient de leur bestes qui paissoient aux champs. » Et le chapitre III commence ainsi : « Quant il orent passé cel désert, si vindrent à une cité qui est appelée Bocara, moult noble et grant. » Mais, dans aucune de ces phrases, il ne dit que, pour aller d'Oucaca à Bocara, il ait mis *en tout* dix-sept jours; bien au contraire il précise que ce n'est que le désert « qui est loins (*longus*, long) de xvij jours. » Quant aux autres distances, il n'en parle pas. Or, dans les trente ou trente-cinq jours de marche de caravane entre le Volga, près d'Oukek, et Boukhara, il n'y aura pas certes plus de dix-sept jours de voyage dans le désert proprement dit, exclusivement habité par les nomades; le reste du temps, on traverse les villages de Khanat, de Khiva et de Boukhara. Le désert dont parle Marco Polo, de son temps comme du nôtre, commençait au delà du fleuve Oural ou au delà de Saraitchik. Or, pour aller de Saraitchik aux premiers villages de Khiva, on n'a pas besoin de plus de douze jours; et pour se rendre de Hézarasp, dernière ville de Khiva vers le sud, aux premiers villages du territoire boukhare, on n'a guère besoin de plus de cinq jours, de manière que le calcul de Marco Polo me paraît être exact. Nous avons déjà dit que les Vénitiens restèrent trois ans à Boukhara, et si je crois bien comprendre la phrase : « Si ne porent aler avant, ne retorner arrière, » il me semble que ce séjour prolongé ne fut pas tout à fait volontaire de leur part; toutefois il ne cessa que lors de l'arrivée d'un courrier de Halakou, qui les emmena à la cour du grand Kaan (Koubilaï khan), qui jusqu'alors « ne vit onques nul Latin, et moult a grand désir de veoir en aucun. » Dans une note (4, p. 9), M. Pauthier observe, avec beaucoup de vérité, que la manière dont Marco Polo prononçait le nom du conquérant de Baghdad se rapproche beaucoup de l'orthographe véritable. En effet, les

Persans prononcent son nom *Halakou*, et ce n'est qu'en Europe, depuis la fin du XVIII^e siècle, qu'on en a fait *Houlagou*.

Nous ne suivrons pas les deux frères ni à la cour de Koubilaï, ni à Rome, ni à Venise, d'où ils emmenèrent cette fois le jeune Marco. Ces faits, comme aussi leur retour en Mongholie, leurs longs et fidèles services auprès du grand Kâan, et la retraite honorable qu'il leur accorda, sont trop connus et sont trop bien exposés par M. Pauthier, dans sa préface, pour qu'il y ait urgence à revenir sur ce sujet. Nous reprendrons donc le récit de notre voyageur au chapitre XIX (p. 33), intitulé : « Ci dist le commencement et premièrement de la petite Hermenie. » Selon sa coutume, il n'en dit pas grand'chose, si ce n'est que les gentilshommes de ce pays étaient jadis braves, mais que de son temps « ils sont chétifs et vils, » et n'ont d'autres talents que celui de boire. Il mentionne aussi un port Layas, que M. Pauthier identifie très-bien avec Ayas (Lajazzo), port de la Turquie d'Asie, sur le golfe d'Alexandrette, dernièrement visité par M. Victor Langlois, et il croit que c'est l'ancienne Égée, et non pas Issus, comme l'avaient prétendu quelques commentateurs de Marco Polo. Après l'Arménie, Marco Polo décrit la *Turquemenie*, c'est-à-dire les districts de Konièh, Siwas et Kaisarièh. Jusqu'à présent, une grande partie des habitants de ces provinces sont à moitié nomades; mais les beaux tapis qu'ils fabriquaient au XIII^e siècle et les chevaux de race qu'ils élevaient à cette époque, ont disparu. Passant à la Grande Arménie, Marco Polo nous apprend que sa capitale porte le nom d'*Arzenga*, et qu'elle est remarquable par la beauté de ses bains. Il mentionne aussi deux autres villes de ce pays, Arsion et Arsisi, et je n'ai pas besoin de dire que M. Pauthier a très-bien identifié ces trois localités avec les villes actuelles d'Erzingan, d'Erzeroum et d'Ardjich. Clavijo a visité Erzingan cent trente ans environ après Marco Polo, y étant resté depuis le 4 jusqu'au 15 mai de l'an 1404. Il en parle comme d'une ville petite, mais très-florissante, et il la nomme Arzinga, exactement comme son prédécesseur vénitien. En par-

lant d'Erzeroum, Marco Polo insiste sur la rigueur de ses hivers; et cette observation si exacte pouvait bien donner depuis longtemps aux géographes l'idée de la grande élévation du plateau arménien, fait d'une grande importance orographique et climatologique, et dont Ritter attribue la priorité au voyageur anglais Brown, assassiné près de Mianèh en Perse, en 1810. Les détails que Marco Polo donne sur la Géorgie et les Géorgiens sont assez curieux. Il commence par mentionner que leur pays produit l'huile de pétrole, ce qui est parfaitement exact; et, pour en retrouver les sources, il ne faut guère étendre la domination des Géorgiens de cette époque jusqu'à Bakou, car le territoire même de leur capitale fournit ce liquide minéral en abondance, et, jusqu'à nos jours, les puits de naphte de l'Awlabar, faubourg de Tiflis, sont exploités avec profit. Notre voyageur parle aussi du roi David, que M. Pauthier croit être le même que celui que Kouïouk khan nomma roi de la Géorgie; mais je ferai observer que l'histoire musulmane nous a conservé la mention de deux princes de ce nom. Ils se rendirent à la cour d'Ogotaï, pour lui exposer leurs droits respectifs au trône géorgien; mais, sur ces entrefaites, Ogotaï mourut, et eut pour successeur Koïouk, qui, ne pouvant concilier les deux prétendants rivaux, partagea entre eux la Géorgie en 1246. Selon M. Brosset (Ad. XVIII, p. 317, Ad. et Ecl. à l'Hist. de la Géorgie), ces deux princes étaient: 1° David, fils de Rousoudan, envoyé à Batou, puis à Ogodaï, après la défaite du Sultan Gaïath eddine kai Khosrau II, en 1243, et retourné en Géorgie en 1260; et 2° David, fils de Giorgi-Lacha, parti peu de temps après son cousin, et revenu chez lui en 1249. Le premier régna peu de temps, sous le nom de David Narin, et il ne peut pas être question de lui chez Marco Polo, car il disparaît de l'histoire de la Géorgie en 1259, c'est-à-dire bien avant la seconde arrivée des Polo en Asie, qui n'eut lieu qu'en 1270. Quant à l'autre, qui régna sous le nom de David V, jusqu'en 1269 (*ib.* Intr. p. LXXIV), on voit que la fin de son règne coïncide avec le passage des deux frères Polo

par l'Arménie en route pour Rome; et il est fort probable que Marc ne nous donne sur la Géorgie que les détails qu'il a recueillis de la bouche de son père ou de celle de son oncle. De plus, Marco Polo rapporte qu'Alexandre le Grand fut arrêté dans sa marche, vers le nord, par l'opposition des Géorgiens, et il croit que leur domination s'étendait, de son temps, jusqu'à Derbend ou Porte-de-Fer, ville située près de la mer Gelachélan. M. Pauthier identifie très-heureusement ce bassin avec la mer de Ghilan ou la mer Caspienne. Enfin Marco Polo raconte une histoire qui très-longtemps passait pour merveilleuse, et qui me paraît toute naturelle. Notamment il dit que, près du couvent de femmes dédié à saint Léonard, il y avait un lac qui ne contenait du poisson que pendant le grand carême, précisément à l'époque où l'on en avait besoin, et que, pendant le reste de l'année, ses eaux en étaient privées. Dans le district d'Akhaltzikhé, ville de la province de Koutaïs, on m'a montré un lac qui, au dire des habitants, jouissait de la même propriété merveilleuse; mais après que je l'eus bien examiné, le miracle se réduisit aux modestes proportions d'un fait très-naturel. Ce lac, situé à peu de distance du fleuve Kour ou Cyrus, était encaissé dans un entonnoir formé par des rochers volcaniques. Généralement son niveau était au-dessous de celui d'une gorge, ou, plus exactement, d'une rigole naturelle qui sillonnait la pente des rochers tournée vers le fleuve; mais, à la fonte des neiges, cette nappe d'eau s'élevait en quelques jours bien au-dessus de sa position moyenne, et son trop-plein se déversait, par cette rigole, dans le Kour, en y entraînant tous les grands poissons, de manière qu'en été on n'en prenait guère, et en hiver le lac gelait. Or, comme la fonte des neiges correspond très-souvent, dans ce pays, à l'époque du grand carême, les habitants sont intimement persuadés que ce phénomène est dû à une grâce particulière à leur égard de la Providence, qui veut leur alléger ainsi les rigueurs du jeûne. Il est très-remarquable que, en parlant de la Géorgie, Marco Polo fasse mention d'une industrie qui s'y est conservée jusqu'à nos

jours, celle de la fabrication des draps d'or ; et les seuls exposants de Tiflis qui méritèrent une médaille d'honneur à la première grande exposition universelle de Londres furent précisément quelques femmes qui y envoyèrent des draps brodés d'or.

La mention que fait notre voyageur, et que relève M. Pauthier (p. 44, note 12), de la navigation des Génois sur la mer Caspienne, est non moins curieuse, mais infiniment plus importante. Il dit notamment : « Et ore nouvellement les marchans de Gennes nagent par ceste mer, par nefz qu'il y ont porté et mis dedens ; et d'illec vient la soie geele. »

De la Géorgie Marco Polo revient sur ses pas et ramène son lecteur à Mossoul. Le peu qu'il en dit prouve néanmoins combien, sous le régime turc, le commerce de cette ville a baissé ; car qui pourrait observer actuellement « et issent de ceste terre moult grans marcheans qui s'appellent Mosolins, lesquels portent moult grant quantité d'espiecerie, et de pelles, et de drap d'or et de soie ? » Quant aux conditions ethnographiques de cette province, dont Marco Polo dit aussi quelques mots, nous voyons qu'elles ont peu varié depuis le XIIIe siècle. La description de Baghdad, nommée par notre voyageur *Baudas*, ne présente rien de particulièrement saillant, quoiqu'elle soit très-exacte. M. Pauthier relève cette dernière qualité dans une série de notes savantes (5, 6, 7 et 8, p. 49-51) que nous recommandons spécialement au lecteur.

Les quatre chapitres suivants, depuis le XXVe jusqu'au XXVIIIe inclusivement, sont consacrés à l'histoire d'un miracle absurde opéré par la ferveur de la foi des chrétiens de la Mésopotamie. Ce conte naïf a été fortement attaqué par quelques éditeurs du Livre de Marco Polo, comme preuve de son extrême crédulité ; mais je crois que M. Pauthier a raison de le défendre, dans ce cas, contre ses détracteurs. Tout en étant de son époque, Marco Polo n'a pas surchargé son livre de légendes miraculeuses, et nous ne pourrions que regretter que, par hasard, notre auteur eût été un

esprit fort; car, dans ce cas, non-seulement il eût soulevé contre lui tous les honnêtes gens de son temps, et nous aurions beaucoup moins de copies de son livre, mais, de plus, il est hors de doute qu'il aurait eu maille à partir avec l'autorité ecclésiastique, et que sa relation aurait été complétement supprimée. M. Pauthier croit que l'histoire de la montagne ambulante a dû être recueillie par Marco Polo sur les lieux où il la rapporte, et je partage entièrement son opinion, d'autant plus qu'elle est très-répandue en Orient. Je connais au moins une dizaine de montagnes que les musulmans font venir des environs de la Mecque; tels sont, par exemple, le mont Savalan dans l'Aderbeidjan, et le mont Tchoupanata près de Samarcande; et, du reste, tout absurde que nous paraisse cette histoire, l'est-elle plus que celle de l'arbre dont toutes les feuilles portent le nom de Bouddha écrit en tibétain, et qu'un voyageur moderne prétend avoir vu de ses yeux? On est d'autant plus porté à pardonner cette peccadille contre le bon sens, commise par l'illustre Vénitien, qu'il termine son conte par une observation profondément vraie, et que nous recommandons à tous ceux des chrétiens qui espèrent se faire aimer par les musulmans: « Et ne vous merveillez se les Sarrazins heent (haïssent) les crestiens; car leur maldite loy que Mahommet leur donna, si commande que tous les maus qu'ils pueent faire à toutes manières de genz, et proprement aux crestiens, que il le doivent faire et d'embler (enlever) le leur et de tous autres maus, puis que il ne sont de leur loy, et que mauvaise [loy] et mauvais commandemenz il ont; et touz les Sarrazins du monde se maintiennent en ceste manière. »

De Baghdad, Marco Polo revient vers le nord et nous conduit dans l'Aderbeidjan, qu'il nomme improprement Irak. Sa description de Tébrise est courte; il ne parle, comme presque toujours, que de l'industrie et du commerce de cette ville; mais tout ce qu'il en dit doit être exact, car aujourd'hui même on ne saurait en parler autrement. Notre voyageur observe, entre autres choses, que la ville est si bien

située qu'elle sert de centre de commerce pour l'Inde, Baghdad, Moussoul et *Cremesor*. Ce dernier nom a beaucoup embarrassé les commentateurs de Marco Polo, et je crois que M. Pauthier a heureusement mis fin à ces doutes en l'expliquant par le mot persan *Guermsir*, c'est-à-dire la Mésopotamie du sud. Quant à l'identification des Touzi de Marco Polo avec les Tazi des Persans, les Tachis des Chinois, en un mot avec les Arabes, je doute qu'elle soit exacte. Voilà ce que nous lisons à la fin du chapitre XXIX : « Il y a (à Tébrise) Hermins, Nestorins, Jacobins, Jorgans, Persans; et encore hommes qui aourent Mahomet, et c'est le peuple de la cité. Et sont moult mauvaises gens, et s'appellent Touzis. » Donc, si l'explication de M. Pauthier était exacte, les Arabes constitueraient la portion dominante de la population de Tébrise. Mais outre que ce fait serait historiquement inexplicable, il ne manquerait pas d'être mentionné par Yakout, qui a été dans l'Aderbeidjan peut-être trente ans avant Marco Polo; et non-seulement il ne dit rien de semblable, mais il observe expressément que les habitants de cette province « parlent une langue nommée *azerièh*, qu'eux seuls peuvent comprendre. » (Traduction de M. Barbier de Meynard, p. 15 et 16.) Ainsi je crois qu'il s'agit ici des *Tadjiks*, des *Tiaodjis* des Chinois et des *Tats* actuels. Relégués maintenant dans les campagnes, ils étaient très-nombreux encore dans le XIVe siècle; leur idiome était cultivé au point que le cheikh Sefi eddine s'amusait à composer des vers, en pehlevi d'après ses biographes, mais en vieux patois persan d'après moi, et dont nous retrouvons encore les traces dans la langue des habitants de Bakou et du Talych. De Tébrise, le voyageur vénitien nous conduit à Saba ou Savèh, et raconte une histoire curieuse sur les trois rois mages qui se rendirent en Palestine pour y adorer l'enfant Jésus. M. Pauthier donne, d'après la traduction de Yacout de M. Barbier de Meynard, des détails curieux sur Savèh et Awèh, et je les compléterai en citant un passage du Voyage de M. Abbott, consul d'Angleterre à Tébrise, qui a rendu par ses recherches des services

si importants à la géographie de la Perse. Nous lisons dans ses *Geogr. Notes* (*J. of the R. G. S.* vol XXV, p. 6) : « Le village d'Avé occupe l'emplacement d'une ancienne ville du même nom. Il est à 4 farssakhs ou à 16 milles de Savèh et il a été mentionné par Marco Polo. Tout ce que j'ai pu recueillir sur Avé, c'est que ce village a remplacé une ancienne cité dont on voit encore quelques légères traces. On y voit un mamelon occupé jadis par un château guèbre, et cette localité jouit encore d'un certain respect comme un endroit de sépulture de quelques saints musulmans. » C'est sans contredit le *Cala Ataperistan* que M. Pauthier a si bien identifié avec les mots persans *Kalei Atachpéristan* ou « château des adorateurs du feu. » La manière dont Marco Polo explique l'origine du culte du feu est évidemment un conte fabriqué par des chrétiens qui le lui ont fait admettre, profitant de son ignorance de l'antiquité de la religion de Zoroastre, et même de la légende musulmane, plus habile, historiquement parlant, car elle fait remonter l'origine du feu sacré à la flamme du bûcher où Nemrod fit jeter Abraham.

Passant à la Perse, Marco Polo la divise en huit royaumes : Casvin, le Curdistan, le Lor, le Cielstan, l'Istanit, le Serazy, le Sonscara et le Tonocain. M. Pauthier identifie ces huit noms avec Kasbine, le Kurdistan, le Louristan, le Choulistan, avec Ispahan ou Ipahanat, Chiraz, Chebankarèh et enfin avec Toun et Kaïn. Toutes ces identifications me paraissent presque incontestables, et je renvoie le lecteur à la note 2, p. 66 et 67, où le savant éditeur donne des preuves solides de la légitimité de ses rapprochements. Je crois néanmoins devoir proposer de voir dans Lor le Laristan et non le Louristan; et dans Cielstan le Séistan, car Marco Polo ne connaissait de la Perse ni ses provinces septentrionales ni sa partie occidentale; ainsi il ne parle guère ni du Khouzistan, ni du Kirmanchah, ni du Mazanderan et du Ghîlan, etc. Dans aucun autre endroit du livre de Marco Polo le caractère et la tendance mercantile de son auteur ne m'ont autant frappé que dans ses considérations générales sur la Perse. Il n'y parle

que de la beauté des chevaux, de la vigueur des ânes, et des draps d'or et de soie « de toute façon. » Même ses plaintes contre les brigands qui infestent les grandes routes semblent être proférées par la bouche d'un négociant qui tremble pour ses marchandises. Néanmoins, il observe que les Monghols parvinrent à inspirer une certaine crainte aux malfaiteurs; et sous ce rapport, le régime barbare mais vigoureux des successeurs de Tchinguiz a incontestablement fait du bien à la Perse, dont le brigandage constituait une plaie constante s'aggravant immédiatement dès que le Gouvernement n'était plus redouté. Les lamentations de Khâcâni à ce sujet, écrites au milieu du XIIe siècle, où le pouvoir était morcelé et peu efficace, viennent à l'appui de notre assertion.

Après ces observations générales, Marco Polo nous conduit à Zasdi, le Jasdi du texte publié par la Société de géographie et où M. Pauthier reconnaît avec tous ses prédécesseurs la ville de Yezd. Notre voyageur nous donne peu de détails sur cette ville, mais sa description du pays par où l'on passe pour se rendre de là à Kirman est exacte et fort intéressante. Il dit qu'en partant de cette cité on voyage pendant sept jours dans une plaine où il n'y a « qu'en trois lieux habitation pour herbergier, » mais il y a « maint beaux bois qui bien se pueent chevauchier, en quoy a moult beau chacier, et moult bel oiseler de perdris et de concornis (faisans) et de plusieurs autres manières d'oiseaux assez; si que les marchands qui par là cheminent en prennent à moult grant deliz. Et si a aussi asnes sauvages moult beaux. » Il ajoute qu'après ces sept jours de voyage à travers la plaine on arrive dans le royaume de Kirman ou Créman, comme il le nomme. Cette observation sur les bois peu épais et faciles à traverser qui recouvraient la plaine de Yezd est fort curieuse, car maintenant c'est une plaine fort étendue dans la direction du nord-ouest vers le sud-est, mais peu large et aride, où je n'ai vu que treize endroits habités, dont deux caravanseraïs. L'eau nécessaire à leurs habitants est amenée de très-loin par des conduits souterrains, ce qui a pu dessécher le sol, et toute trace de

bois a complétement disparu. La distance de Yezd à Kirman est évaluée par les Persans à 72 farssakhs, assez petits dans la Perse méridionale; et le levé exécuté sous ma direction en 1859 porte l'éloignement de ces deux villes à 314 kilomètres. M. Westergaard en 1844, et moi en 1859, nous avons parcouru cette route en dix jours; les courriers persans le font en moins de deux jours en changeant dix fois de chevaux; ainsi il n'y a rien d'étonnant que Marco Polo l'ait fait en sept jours, ce qui n'exigerait en moyenne que des étapes de 45 kilomètres; mais je crois cependant qu'il ne s'agit dans son itinéraire que de la distance de Yezd à la frontière de Kirman, laquelle est de sept à huit jours de marche, quoique le manque d'endroits habités dût nécessairement forcer les voyageurs du XIII^e siècle d'aller plus vite qu'on ne le fait actuellement. La description de Kirman ne se distingue en rien de toutes les autres du même genre faites par le voyageur vénitien. Il ne remarque que ce qui peut intéresser le commerce; mais, sous ce rapport, il est rigoureusement exact, car on ne saurait presque rien y changer de nos jours. Le silence qu'il garde sur la fabrication des châles à Kirman est la meilleure preuve que cette industrie y était encore inconnue au XIII^e siècle; quant aux travaux d'aiguille, on pourrait très-bien adresser, en 1865, aux ouvrières de cette ville, le compliment que leur fait Marco Polo, en disant : « Elles labourent trop soubtivement et moult noblement d'aiguille sur drap de soie de toutes couleurs à bestes, et à oiseaux, et à arbres et à fleurs et à ymages de maintes manières. »

De Kirman au golfe Persique, Marco Polo prend la route directe du Laristan. Aucun Européen, depuis lui, ne l'a explorée, et elle serait fort difficile à être bien orientée, si M. Abbott ne l'avait coupée dans un point assez éloigné de Kirman, et s'il n'avait pas pris soin de recueillir, sur place, des détails précis sur cette route. Voici ce que nous lisons à ce sujet chez Marco Polo. En sortant de Kirman, on parcourt pendant sept jours une plaine cultivée, où l'on ren-

contre des villes, des châteaux et de belles habitations. Au bout de cette plaine, on rencontre une chaîne de montagnes élevées que l'on met deux grandes journées à franchir; puis on descend dans une autre plaine très-étendue au commencement de laquelle se trouve la ville de Camadi jadis fort considérable « mais orendrait (maintenant) ne vaut pas tant, « car Tatars d'autres pays l'ont domagié plusieurs fois; et sa« chiez que cest plain que je vous di est en moult chault lieu. « Et ceste province que nous commençons ore est appelée Beo« barles. » Cette plaine est longue de cinq journées de marche; puis, par une nouvelle gorge de 20 milles, on descend dans une troisième plaine qui en deux jours de voyage conduit à Hurmouz. M. Abbott dit que cette route est probablement la même que celle parcourue par les caravanes encore aujourd'hui pour se rendre à Bender Abbasi, endroit situé un peu à l'ouest de Hurmouz, et qui est ainsi qu'il suit : De Kirman à Kharin 6 fars ; à Nigar 6 fars.; à Kalèh Asker, 7 fars.; à Bafi, 5 fars.; à Dechtab, 6 fars.; à Dibi Sserd, 5 fars.; au district d'Ahmedi, 9 fars.; puis 27 farssaks par Tengui Zindan, gorge des montagnes du Laristan, Kouchghan, Sser Khan à Bender Abbassi, en tout 71 farssakhs. Il ajoute à cela : « que le nombre de sept stations à compter de Kirman, mentionnées par Marco Polo, est exact de même que les deux jours de marche à travers la descente de Tengui-Zindan, gorge située à 4 fars. au sud d'Ahmédi. La ville de Camandou (Camadi de l'édition de M. Pauthier) peut être identifiée avec les ruines d'une ville dont j'ai entendu parler et qui doit se trouver à l'extrémité méridionale de Tengui-Zindan; mais je n'ai pas pu apprendre son nom. » M. Pauthier a cru pouvoir identifier Camadi avec le Roudan Ahmedi de la Géographie orientale traduite par Ouseley; mais, après avoir lu le témoignage de M. Abbott, on devra renoncer à ce rapprochement, car Marco Polo dit que cette ville se trouve dans la plaine, après avoir passé la chaîne de montagnes; et M. Abbott, qui a visité Ahmedi, dit que la gorge par laquelle on débouche dans le Laristan est à 4 fars., au sud de cette

ville. Les éléments nous manquent pour retrouver à Camadi un homonyme moderne; les voyageurs du XVII^e siècle, qui tous passaient par le Laristan pour aller à la cour des Séfévides, laissaient assez loin à droite la portion nord-est de cette province où Camadi doit ou devait être située, et aucune localité de leurs itinéraires ne saurait lui être assimilée; donc, jusqu'à plus ample connaissance de cette partie de la Perse, peu visitée actuellement, nous devons nous contenter de ce qu'en dit M. Abbott.

Pour ce qui est de l'identification de Beobarles, M. Pauthier cite les opinions de Marsden et de Quatremère, sans se décider à adopter aucune des deux. A cet égard il a parfaitement raison, car le savant anglais croyait y voir le district de Roudbar, situé au sud de Bam et de Djiroft, ce qui nous rejette trop à l'est, et l'érudit français supposait que ce nom est une altération de Dériabar, nom d'une petite ville sur le golfe Persique, ce que M. Pauthier trouve un peu suspect, je dirai même que c'est d'autant plus suspect, que Marco Polo parle d'une province étendue, et M. Quatremère propose de lui substituer une ville presque inconnue aux géographes arabes les plus détaillés. Je crois simplement que Beobarles est une altération française du nom persan *Biobani Lar*, c'est-à-dire plaine ou désert de Lar, nom sous lequel cette plaine est connue de nos jours. A présent, pour orienter définitivement et rigoureusement l'itinéraire de Marco Polo entre Kirman et Hurmouz, il nous reste à trouver la position du second défilé dont il parle sans le nommer, et qui le conduit dans la plaine qui forme la plage de cette partie de la côte du golfe Persique. Ce problème est facile à résoudre à l'aide des nombreux itinéraires des voyageurs du XVII^e siècle, par exemple, à l'aide de celui de Thomas Herbert qui parcourut cette route en 1626. Il compte, depuis Gambroun jusqu'à Bendali, 5 lieues; de là à Gatchin, qui est le Getchi de Don Sylva de Figueroa, 5 lieues; puis 7 lieues jusqu'à Kabristan, et 4 lieues de cette ville au défilé de Tengui-Dalan, qui conduit dans le Laristan et qui est la der-

nière descente de Marco Polo; en tout 21 lieues. Nous avons vu que notre voyageur évalue la même distance à deux jours de marche et à 20 milles, longueur du défilé; mais ce dernier, au XIIIe siècle, était infesté de voleurs et ne possédait pas encore, à ce qu'il paraît, le conduit d'eau fraîche tant vantée par Herbert, mais que Tavernier, plus difficile à contenter, a trouvée salée. Contre son habitude, Marco Polo donne beaucoup d'autres détails sur la route que nous venons de parcourir en suivant ses traces. Dans le chapitre XXXIV, nous lisons cette observation curieuse : « Et de la cité de Creman jusques à ceste descendue (le Tengui-Zindan) a si grand froid d'iver que à peine en puet nul eschapper. » M. Pauthier croit expliquer ce froid par l'élévation de la partie septentrionale de la province de Kirman qui, dit-il, « appartient au grand plateau de la Perse; » puis il cite une observation de Pottinger sur « la grande quantité de neige qui tombe dans les montagnes, dont l'élévation fait qu'elle y reste une grande partie de l'année. » Mais je doute que ces deux causes puissent expliquer le phénomène signalé par Marco Polo. Nos mesures hypsométriques ont établi que dans le nord de Kirman, dans le désert de Lout, la hauteur absolue de la surface de la Perse, loin d'être considérable, s'abaisse à 301 mètres; quant à l'observation de M. Pottinger, elle se rapporte à la portion alpine du côté sud-est du territoire de Kirman, et ne peut être en aucune manière appliquée à la route parcourue par le voyageur vénitien. D'un autre côté, nous avons une preuve positive que son appréciation de la rigueur de l'hiver sur *toute* la plaine qui va de Kirman au Tengui-Zindan ne peut être tout à fait exacte, car M. Abbott nous dit qu'à Ahmedi il y a beaucoup de palmiers, ce qui prouve que sa température hivernale ne s'abaisse jamais au-dessous de zéro; néanmoins je suis loin de vouloir rejeter comme fabuleuse l'importante observation de Marco Polo, et j'en chercherai plutôt l'explication dans l'exposition au nord de cette vaste plaine complétement ouverte aux vents septentrionaux, et à son élévation successive à partir de

1687 mètres, hauteur absolue de Kirman. Mais si notre voyageur nous communique un fait réel, il nous prouve en même temps qu'entre Kirman et Ahmedi le terrain doit avoir un *maximum* d'élévation et que la descente doit commencer bien avant l'endroit où Marco Polo a commencé à se douter qu'il descendait. J'avoue que je suis très-tenté de placer ce *maximum* de renflement de la surface de la plaine à l'endroit que M. Abbott désigne dans l'itinéraire que je viens de transcrire par le nom de *Dihi Sserd*, qui veut dire, village froid; mais ce problème ne pourra être résolu définitivement que par une mesure directe, et je le recommande à l'attention des futurs voyageurs.

En parlant de la plaine de Beobarles, Marco Polo dit que ses fruits sont « dates et pommes de paradis et autres fruits assez, lesquels ne sont en autre lieu froid, » qu'elle abonde en francolins « compères aux autres francolins du monde; car il sont noir et blanc mellé; et les piez et le bec ont vermeil. » Il parle aussi des bœufs, blancs comme de la neige, ayant « entre les espaules une boce ronde et haute bien deux paumes, » qui se couchent comme des chameaux pour recevoir la charge qu'ils doivent porter, et se lèvent avec cette charge assez lourde « car il sont moult fort bestes ». Il fait enfin l'éloge des moutons à queue grasse qui sont d'après lui « moult bons à mangier. » M. Abbott, qui a vérifié toutes ces particularités, trouve les renseignements fournis par le vieux voyageur parfaitement exacts. Après tous ces détails, Marco Polo dit : « En cest plain a pluseurs chasteaux et villes qui ont leurs murs de terre haulx et gros à deffendre soy des Carans, de quoy il y a assez, et les appellent Caraonas. Et pour quoy il ont ce nom, pour ce que leurs mères sont Indiennes, et leurs pères Tatars. Et sçachiez que quant les Caraonas veulent courre par le pais, et rober le, si font par leur enchantemenz de dyables, tout le jour devenir obscur; si que à paines voit-on son compagnon pres de lui; et ceste obscurité font bien durer sept jour de lonc. »

Puis ayant dit qu'ils ont l'habitude de piller de fond en

comble le pays qu'ils attaquent, tuant les hommes et emmenant les femmes pour les vendre comme esclaves, il continue : « Leur roi est appelez Nogodar, de ces males genz. Et cestui Nogodar ala à la court de Ciagatay, qui estoit frère charnel au grant kaan, bien avec dix mile hommes à cheval, de sa gent; et demouroit o lui (avec lui) pour ce que son oncle estoit. Et en demourant o lui, si pensa, ce Nogodar, une moult grant félonie. Vous dirai comment. Il se parti de son oncle qui en la grant Hermenie estoit, et s'enfouy avec une grant quantité de gent à cheval, qui moult estoient cruels, et s'en passa par Badacian, et par une autre province qui s'appelle *Pasiadir;* et par une autre qui a nom *Ariora Chesiemur.* Et illec perdi maintes de ses gens et de ses bestes, pour ce que les voies sont estroites et mauvaises. Et quant il ot toutes ces provinces prises, il entra en Inde, en la fin d'une province qui est appelée d'*Alivar* (Dalivar). Et demoura en cette cité, et par celui regne (royaume) que il tolli (enleva) au roy qui estoit de celle province, qui avoit à nom *Asidin Soldan,* qui moult estoit grans homs et riches. Et illec demoura Nogodar avec son ost, qui n'ot paour de nulli et fait guerre à touz les Tatars qui entour sa terre demeurent. Or vous ai conté de ces males gens et de leurs afaires; et si vous di pour vrai que Messires Marc Pol meismes fu pris de celle gent, en celle obscureté; mais, si comme Diex voult, se fuy et se bouta en un chastel qui près d'illec estoit, qui a à nom *Cono Salmy,* et perdi toute sa compagnie que n'eschapa avec lui que sept personnes de toute sa mesnie. »

Ce passage très-remarquable contient beaucoup de points qui demandent à être éclaircis : 1° Un fait ethnographique, fort important pour expliquer la formation de la population du Béloudjistan actuel; 2° Un fait historique qui n'est indiqué que très-vaguement par les chroniqueurs suivis par M. d'Ohsson, et encore d'une manière assez différente de celle qui est rapportée chez Marco Polo; 3° Plusieurs noms géographiques, tels que Badacian, Pasiadir, Ariora Chesimur,

Dalivar, Cono Salmy, et un nom de prince, Asidin Soldan, qui tous demandent à être identifiés avec des localités et des personnages connus; 4° enfin, la date de la fuite de Nagodar et de l'attaque de Marco Polo par les Karounas. Dans les notes qui accompagnent ce passage dans l'édition de M. Pauthier, nous trouvons un recueil, soigneusement fait, de données qui peuvent faciliter l'éclaircissement de toutes ces questions; mais je ne crois pas qu'on puisse admettre comme incontestables toutes les solutions proposées par le savant éditeur, et je commence par résumer les opinions de M. Pauthier à ce sujet. Les Carounas seraient, d'après lui, des Indo-Scythes dont le nom, formé du mot turc kara ou « noir, » se retrouverait sur une médaille indo-scythique, trouvée dans l'Afghanistan, et où M. Bird a déchiffré le nom KOPANO. Pour Nagodar, M. Pauthier hésite à se prononcer sur la question de savoir si c'est le compagnon d'Halakou ou le successeur musulman du grand kaan, plus connu sous le nom d'*Ahmed*. Badacian, d'après M. Pauthier, est Badakhchan; Pasiadir, la ville de Kouhestan, Dhyr; Ariora Chesimur est la ville de Haripur dans le défilé qui conduit dans la vallée du Kachemir; Dalivar est Lahore; Cono Salmy est le *Khanèh Salamet* ou « lieu de refuge; » Asidin Soldan est le roi de Delhy, Nassir eddin; enfin l'attaque de Marco Polo a eu lieu lors de son dernier passage à travers l'Asie, en 1292.

Selon moi, il est impossible et même inutile de chercher à relier les Carounas aux Indo-Scythes. Impossible, puisque, si je ne me trompe, le raisonnement de M. Pauthier se réduit à ceci : « Marco Polo dit que leur nom vient de ce que leurs pères étaient Tartares et leurs mères Indiennes, donc on peut supposer qu'ils étaient noirs ou bruns. Or comme le mot *Kara* veut dire noir en langue turque, et que M. Bird a cru pouvoir déchiffrer sur une médaille indo-scythique un nom de peuple, KOPANO, qu'il identifie sans aucune raison avec les Karaounas, on en conclut que ces derniers sont des Indo-Scythes. Ainsi, tout ce raisonnement est basé uniquement sur la similitude phonétique de trois mots, *Kara*, KO-

RANO, et *Karaounas*, et sur une supposition, assez probable du reste, que Marco Polo croyait que les Karounas avaient la peau noirâtre.

Je répète que cette explication difficile à établir me paraît inutile, car nous savons que les *Karounas* formaient un bataillon ou touman (dix mille hommes) dans l'armée mongole de Halakou. Ils se distinguaient par une bravoure sauvage, mais en même temps aussi par leur cruauté et leur esprit d'insubordination. Wassaf en fournit des preuves nombreuses et qui ne laissent aucun doute sur la signification que les Mongols donnaient à ce terme. Nous lisons par exemple (fol. 100, n° 27 du supplément) : بعضی از قواد قراوناس عرضه داشتند که اکرما مشغله باشیم متعهّد میشویم که این یك تومان لشکر با ده تومان معارضه کنیم ; c'est-à-dire : « Plusieurs chefs des *Karaounas* représentèrent que si l'on avait l'intention de se jouer d'eux, il fallait les en prévenir, car leur *touman* valait dix *toumans* d'autres troupes. » Plus loin (même page) nous lisons : در خاطر داشت که بلشکر قراوناس پیوندد ; « Il avait l'intention de s'associer aux troupes des *Karaounas*. » Enfin (fol. 102 et 103) nous trouvons : اتفاقا لشکر قراوناس در رسیدند چون از حالت شهزاده خبر یافتند مرجعت کردند ودر راه بیراهی که عادة ایشان است اغاز نهاده دست مهتلك وفتك وتاراج مفرط برکشادند ; c'est-à-dire : « Tout à coup arriva un détachement de *Karaounas*, et dès qu'ils apprirent la position du prince, ils rebroussèrent chemin et se livrèrent, comme c'était leur habitude, au pillage avec entrain, mais traîtreusement. »

Nous aurions pu facilement recueillir beaucoup plus de passages où il est question de *Karaounas*; mais j'espère que ceux que je viens de transcrire suffisent pour convaincre qu'à l'époque de Marco Polo ils formaient un détachement de l'armée monghole, respecté pour sa bravoure, mais redouté à cause de ses habitudes de rapine. Nous savons, du

reste, que tous les ambitieux recherchaient leur appui, sûrs de trouver dans ces hordes indisciplinées des soutiens d'autant plus chaleureux de toute entreprise criminelle, qu'elle présentait plus de chance de maraude et de brigandages. Ainsi il n'est pas étonnant que Nagoudar, s'étant décidé à s'insurger contre Halakou, se les soit associés et ait pu s'emparer, grâce à leur concours, de quelques provinces limitrophes de l'Inde, où le nom monghol était si redouté depuis le temps de Tchinguiz. Ce touman était fourni aux troupes mongholes par la tribu du même nom qui, d'après Hammer et Quatremère, résidait à Karouin Tchindoun. Maintenant, pour décider duquel des Nagoudar connus dans l'histoire Marco Polo parle dans son livre, je ferai observer qu'il le désigne si clairement, que nous n'avons aucun droit d'être indécis à ce sujet, car il dit positivement qu'il était neveu de Halakou. Nous savons de plus que quand Manghou résolut de confier une armée à son frère Halakou pour faire la conquête de la Perse, il ordonna un recrutement général de vingt hommes par cent, et invita tous les princes du sang à y envoyer quelques-uns de leurs enfants. Djouveini, en nommant les princes délégués à cet effet par les différents *oulous*, dit expressément qu'on envoya : از قبل جغتاى نكودار اغول پسر جوجى اغول ; c'est-à-dire : « Et de la part de Djeghataï, Nakoudar, fils de Djoutchi, » ce qui est parfaitement conforme aux paroles de Marco Polo. « Et cestui Nagodar ala à la court de Ciagatay, qui estoit frère charnel au grant kaan, bien avec dix mile hommes à cheval de sa gent ; » il se trompe seulement un peu sur le degré de parenté qui existait entre ce prince et Halakou, car il nomme ce dernier, oncle de Nagodar, tandis qu'il n'était que son grand-oncle, cousin de son père Djoutchi. Il s'agit donc de trouver dans l'histoire des traces de la trahison de Nagodar. Les historiens musulmans n'aiment pas à dévoiler les secrets des désordres intérieurs de leurs familles princières ; aussi trouvons-nous cette indication chez un chroniqueur arménien, Malakia Apéka, plus connu sous le nom de *Maluchie*

le moine, qui nous apprend qu'après la prise de Baghdad (Brosset, *Histoire de la Géorgie*, t. I, add. XXV, p. 439 et suiv.) les princes du sang se livrèrent à la débauche, et refusèrent obéissance à leur chef; ce dernier porta cette affaire à la décision du kaan, et il obtint l'ordre de se faire respecter à toute force. L'auteur arménien, assez confus du reste, ajoute que Nagodar se soumit à cet ordre, puis il raconte que ce prince fut étranglé; mais nous savons par le passage de D'Ohsson, cité par M. Pauthier, que Nagodar (le prince, et non un général de ce nom, comme le dit D'Ohsson) s'enfuit avec une partie des troupes du côté de l'Inde. Cet événement devait avoir lieu bientôt après la prise de Baghdad, c'est-à-dire après les premiers jours du mois de sefer de l'année 656, correspondant au mois de février de l'année 1258. Quant à l'assertion de Marco Polo que ce fait s'est passé dans la grande Arménie, elle est très-naturelle, car la capitale des khalifes se trouvait, d'après sa manière de voir, vers la limite méridionale de cette province, comme il résulte d'un passage du chapitre XXII, p. 44, où il dit : « Or vous ai conté des fins de la grant Hermenie vers tremontaigne; si vous conterons de l'autre fin qui est entre midi et levant », et il donne des détails sur Moussoul et Baghdad. La date que je viens d'assigner à la révolte de Nagodar me paraît d'autant plus probable que Ferichta (trad. de Dow, t. I, p. 202) nous informe qu'en 657 vint à Dehli une ambassade de Halakou, probablement pour obtenir, entre autres choses, des nouvelles du sort de ses sujets rebelles.

Pour préciser l'itinéraire suivi par Nagodar, nous avons les localités mentionnées par Marco Polo : Badacian est incontestablement Badakhchan; quant à Pasiadir, je crois que c'est le défilé Pachièh dérèh de la pente méridionale de l'Hindoukouch, habité par une peuplade du même nom, mentionnée par Baber et Elphinstone, et dont la langue a été étudiée par M. Leech dans un mémoire intitulé : *Vocabularies of seven languages spoken*, etc. et publié à Calcutta en 1838. Il fait précéder ses remarques sur l'idiome de ce peuple par

les mots « This language is spoken by the people called Pachais, who inhabit the district of Mandal, Chitelà, Parenà, Koondee, Servà and Koolman. » Je crois, comme M. Pauthier, qu'Ariora Chesimur est le Haripour du Kachemir; quant à Dalivar, il est impossible que ce soit Lahore, et ce lieu ne peut être que la ville de Daliwar du Bahawalpoure actuel, qui, au XIII^e siècle, faisait partie de la principauté d'Outch.

Déjà, d'après les détails donnés par Marco Polo sur l'état piteux de l'armée de Nagodar après le passage de la gorge qui conduit au Kachemir, on reconnaît l'impossibilité de supposer qu'il ait pu se décider à attaquer, avec une poignée d'hommes, une ville aussi importante que Lahore. De plus, cette capitale du nord de l'Inde était alors confiée à Chir khan, neveu de Nassir eddin, dont le nom ressemble tout aussi peu à Asidin que celui de son oncle; et si véritablement cette ville eût été prise en 656 ou 657, Ferichta n'aurait pas manqué de le mentionner; tandis qu'il dit très-clairement que, depuis l'arrivée de l'ambassade de Halakou à Dehli jusqu'à la mort de Nassir eddine, le 11 djémadi-el-awel 664 de l'hégire, il n'est arrivé rien de marquant digne d'être rapporté. Mais le même historien nous informe (trad. de Dow. t. I, p. 200) que, dans les derniers jours de l'année 655, le canton d'Outch a été envahi par une armée monghole. La différence de quelques mois qui existe entre cette date et la date possible du coup de main exécuté par Nagodar, n'étonnera personne connaissant l'inexactitude chronologique des historiens orientaux, même pour des faits bien plus marquants que celui dont nous parlons. Cette probabilité devient presque une certitude, si nous remarquons qu'Outch était donné en *djaguir* à Ghias eddine Balin ou Balban, vizir de Nassir eddin; et, quoique la ville d'Outch proprement dite en ait été détachée, en 449, en faveur de Chir khan, le ministre du monarque indien reçut, en compensation, le territoire de Bedaiyoun, et Daliwar pouvait aussi rester entre ses mains.

Cette supposition résout le reste des difficultés que pou-

vait nous présenter encore le texte de Marco Polo; car Ghias eddin est infiniment plus ressemblant à Asidine que tout autre nom, d'autant plus que les Tatares de nos jours le prononcent encore Aïas eddine. Quant à Dalivar, il n'y a rien à changer à ce nom. Même la louange que Marco Polo adresse à Asidin soldan, «qui moult estoit grant homs et riche,» convient à Ghias eddine plutôt qu'à tout autre homme d'État indien de cette époque; car, devenu roi, il était célèbre pour ses largesses, et se distingua surtout, jusqu'à sa mort, arrivée en 685 de l'hégire, par sa munificente hospitalité exercée envers les princes réfugiés à sa cour, et Ferichta nous donne des détails curieux sur le nombre de palais qu'il mit à leur disposition à Dehli. Enfin la petite remarque de Marco Polo, que Nagodar «fait guerre à touz les Tatars qui entour sa terre demeurent,» s'applique bien à Dalivar, placé sur les confins de l'Afghanistan, occupé déjà par les Monghols, et ne convient pas du tout à Lahore, dont ils étaient encore assez loin.

Ainsi je crois avoir rétabli, jusque dans ses moindres détails, l'histoire racontée par notre voyageur sur Nagodar. Chassé d'Outch, rien ne lui était plus facile, pour lui et ses gens, que de s'établir dans le Mekran et le Beloudjistan, d'où il faisait des incursions dans les provinces voisines de la Perse. Quant à l'observation de Marco Polo, que les Karounas étaient un peuple issu du mélange de Turcs et d'Indiennes, il confond évidemment cette tribu avec les autres populations du Beloudjistan, auxquelles cette particularité ethnographique peut très-bien s'appliquer; car les gens de Nagodar étaient les contemporains de notre voyageur, et ne pouvaient pas avoir de postérité assez nombreuse pour l'autoriser à faire sur leur compte cette remarque. M. Pauthier a bien raison d'attribuer aux qualités naturelles du climat du Beloudjistan l'obscurcissement de l'air, que le voyageur vénitien rapporte aux maléfices diaboliques des Karaounas. J'ajouterai que ce phénomème, connu des Persans sous le nom de *koubar*, est une espèce de brouillard sec que

j'ai décrit dans mon Mémoire sur la partie méridionale de la Perse (p. 212-214), et que, s'il est accompagné de ce que j'ai nommé un ouragan de poussière (p. 215), l'obscurité peut devenir plus grande que celle que l'on observe pendant les éclipses totales du soleil.

Pour ce qui en est de la date de l'attaque de Marco Polo par les Karounas, je crois, comme M. Pauthier, que cet événement a eu lieu en 1293 ou 1294, à l'époque où Marco Polo conduisait la princesse Cogatra à la cour de Kaïkhatou; mais je dois avouer que je crois impossible d'établir sur cette base un synchronisme en faveur du Roukn eddine Mahmoud de Texeira. Outre que tous les renseignements historiques de ce voyageur sont très-sujets à caution, et que notamment son Roukn eddin n'est autre que l'atabek Koutb eddine Mahmoud, cousin de Roukn eddine Moubarek Khodjek, fils de Boraq, nommé gouverneur de Kirman en 605 de l'hégire, je ferai observer que Marco Polo transcrit toujours par Acomat, Ahomat ou Achomat le nom d'Amed, et jamais celui de Mahmoud. Quant à Rouomedan, il me semble évident que c'est Ramadhan; ainsi Ruomedan Ahomet doit être Ramadhan Ahmed, et non Roukn eddine Mahmoud. On perdrait son temps à chercher ce personnage dans l'histoire de cette époque. Notre voyageur nous dit clairement que ce gouverneur, ou melik, était « l'homme de cest roy de Creman, » et M. Pauthier a tort de vouloir traduire cette expression par le mot *vassal. Adami félon,* ou l'homme d'un tel, est une expression très-usitée en Orient, et désigne toujours un subalterne employé par son chef, et pouvant quelquefois être chargé de fonctions importantes. Il est vrai que Marco Polo désigne Hurmouz comme *chief de règne* ou capitale, et dit que le melik exerçait le droit de mainmorte sur les biens des étrangers décédés dans ce port; mais néanmoins cela ne saurait nous autoriser à admettre l'existence d'une dynastie royale à Hurmouz. Du reste, si même Marco Polo ne nous l'avait pas dit, nous saurions par Yakout, contemporain du voyageur vénitien, que Hurmuz était, à cette époque, un port de Kir-

man, et, je le répète, il est tout à fait impossible d'admettre que cette ville ait été gouvernée à la fin du XIIIᵉ siècle par un souverain, même vassal, des Qarakhitai établis à Kirman; car le nom de sa dynastie n'aurait pas manqué d'être mentionné par quelque chroniqueur, d'autant plus que les déprédations des Beloudjs n'ont pas échappé à leur attention. Nous lisons dans le *Tariki guzidèh* de Moustaufi Kazwini (fol. 234 vᵒ, fonds Gentil, nᵒ 15) que le sultan Koutb eddine résolut, en 651, d'arrêter les désordres commis par les Beloudjs nomades كوچ بلوچ, dont la hardiesse était telle qu'ils allaient au pillage tambour battant et bannières déployées. Il les surprit une nuit dans leur campement pendant leur sommeil, et en fit un carnage terrible auquel même les enfants à la mamelle ne purent échapper. Mais il paraît que cette leçon fut bientôt oubliée, et que, renforcés par les Karaounas, ils reprirent leur ancien métier. Ainsi, pour nous, l'essentiel n'est pas de retrouver l'équivalent historique de l'homme que Marco Polo nomme *Ramadhan Ahmed*, mais de faire disparaître le doute qui peut encore exister sur l'époque précise du fâcheux accident qu'il mentionne sans en préciser la date, et je crois qu'il n'est pas difficile de le faire. Nous savons que Marco Polo parle deux fois de la perte de sa suite, dans les chapitres XVIII et XXXV. Dans le premier de ces deux passages, il dit : « Tuit mururent, qu'il n'en eschappa que VIII; » et dans le second : « et perdit toute sa compagnie, que n'eschappa avec lui que sept personnes de toute sa mesnie. » Cette concordance dans le nombre d'individus perdus et sauvés fait voir qu'il parle du même fait dans les deux chapitres. Or, comme le chap. XVIII contient la relation de son voyage de retour, il ne peut y avoir de doute sur l'époque de cet événement.

La description de Hurmuz, assez détaillée pour Marco Polo, ne présente aucune difficulté de plus, et nous ne nous y arrêterons pas; mais nous remarquerons cependant que notre voyageur mentionne un fait curieux, c'est-à-dire la préférence qu'accordent les habitants de Hurmuz à la chair

du poisson, ce qui fait penser aux ichthyophages de Strabon.

Des côtes du golfe Persique, Marco Polo revient encore une fois à Kirman, et il décrit à cette occasion, sans les désigner par leur nom propre, beaucoup de *bains naturellement chauds*. Or, comme sur le territoire de Kirman il n'y a pas de sources thermales plus renommées que celles de Sirtch, je crois qu'il veut parler de cette localité. Mon compagnon de voyage, M. Goebel, l'a visitée en 1859, et il a constaté que, dans les différents bassins qu'on y trouve, la température varie de 33° à 37° centigrades.

La description du désert de Kirman, dans le Livre de Marco Polo, est très-exacte. Il dit qu'en partant de Kirman et en se dirigeant vers le nord «devers tremontaine,» on trouve bien sept journées «de moult aniouse voie.» Pendant trois journées on marche sans eau, et celle qu'on y trouve «est amère et vert, et si salé que nul ne la pourroit boire» sans éprouver des coliques. Comme le seul endroit du désert de Lout où il y ait de l'eau est le ruisseau bourbeux, salé, amer et verdâtre nommé *Choar-roud* (voir *Mém. sur la partie mérid. de l'Asie centrale*, p. 180), nous ne pouvons avoir aucun doute sur l'orientation de l'itinéraire de Marco Polo depuis Kirman jusqu'à ce point. En gardant toujours la même direction, on atteint à Ambar, ou dans le voisinage de cette source salée, la limite septentrionale du désert.

Je l'ai traversé, en 1859, en cinq jours, depuis le 3 jusqu'au 7 avril, en marchant jour et nuit. Marco Polo, qui semble s'être aventuré dans cette terrible solitude directement de Kirman, a dû y rester à peu près le même temps, quoique les petites caravanes mettent moins de temps à faire ce trajet. De cet endroit, Marco Polo arrive, en quatre journées de voyage à travers un autre désert, à Cabanant, que M. Pauthier identifie avec Khébis. D'après les anciennes cartes de cette partie de la Perse, où Khébis était indiquée au centre du désert, on aurait le droit d'accepter cette identification, mais la *Géographie orientale*, traduite par Ouseley, dit déjà très-clairement

que Khébis est sur la lisière du désert; M. Ferrier (p. 440 et 441, éd. angl.) donne un itinéraire à travers le désert, où l'on voit que Khébis est au milieu des terres cultivées; enfin, sur la carte qui accompagne le Voyage de M. Abbott, cette erreur est définitivement rectifiée. Ainsi, actuellement, nous devons chercher pour Cabanant une autre localité, et je crois que c'est le district de Bendan ou le Kainbendanat de nos jours, c'est-à-dire la partie sud-est de la province de Kaïn, dont la partie nord-ouest, comme nous l'avons vu, portait le nom de *Toun-ou-Kaïn*. Un Persan aurait prononcé ce nom *Bendanati Kaïn;* mais, comme il est certain que Marco Polo, voyageant sous les auspices du gouvernement monghol, avait plus souvent affaire aux Turcs qu'aux Persans, il n'est pas étonnant qu'il ait retenu ce nom dans sa forme touranienne. Actuellement on peut facilement aller de la lisière septentrionale du Lout à Bendan sans passer par le désert; et l'on peut se demander s'il est probable que le voyageur vénitien ait préféré la mauvaise route à la bonne; mais je ferai observer, en réponse à cette objection sérieuse, qu'en coupant le désert il évitait de faire un détour considérable qui n'entrait peut-être pas dans ses vues, et qu'il pouvait y avoir mille petites raisons personnelles et locales pour que la caravane dont il faisait partie préférât ne pas passer par le territoire de Nih.

Tout ce que Marco Polo rapporte sur le district et la ville de Bendan est exact jusqu'à nos jours. On y travaille le minerai de fer, on y exploite le manganèse, considéré toujours comme un remède contre les maux d'yeux. Je ne saurais dire si l'on y fabrique encore des miroirs d'acier; mais ce qui est certain, c'est qu'on ne peut plus appliquer à Bendan le titre de « cité grant » que lui donne Marco Polo. De Cabanant notre voyageur va à Toun-ou Kaïn, et il se plaint de nouveau d'être obligé de traverser un désert long de huit jours de marche. Maintenant on peut aller à Toun dans quelque direction qu'on veuille, sans rencontrer un désert aussi étendu. Ainsi nous avons à choisir entre trois suppositions : ou bien,

au XIIIᵉ siècle, ces contrées étaient beaucoup moins cultivées que de nos jours; ou bien l'invasion des Mongholshasévit tellement dans la province de Kaïn, que les places habitées devinrent désertes; ou bien enfin la mémoire a fait défaut au noble voyageur, seulement pour cette partie de la route. Il me semble que la seconde supposition est la plus probable; car elle est conforme à l'histoire. Du reste, dans cette partie de la Perse, il ne faut qu'exterminer les habitants pour que le désert envahisse, dans l'espace de peu d'années, les parcelles de terre qui lui ont été enlevées par le rude labeur de plusieurs générations.

De Toun, Marco Polo conduit son lecteur à Alamout, par « une grandissime plaine » où est l'*arbre solque.* M. Pauthier identifie très-heureusement cette expression avec le mot arabe *thoulq, ficus vasta;* mais je doute que l'on puisse chercher sa position aussi loin qu'il le propose, notamment à la frontière nord-ouest du pays des Khassaks de gauche, sur la rivière Oli, descendant de l'Hindou Kouch. Le platane, comme l'observe M. Pauthier, n'est pas assez rare en Perse pour que Marco Polo ait cru devoir en signaler la présence dans cette localité particulière. Cela est très-vrai; j'ajouterai même que le platane est un arbre très-commun en Perse, dans les jardins; mais là où il vient de lui-même, et où il occupe le centre d'une vaste plaine déboisée, cet arbre est entouré, même de nos jours, d'une vénération toute spéciale, et la localité où ce phénomène de croissance a lieu ne manque pas d'être appelée *endroit de l'arbre seul.* Ainsi, dans beaucoup de localités de l'Asie centrale et de l'Aderbeidjan, j'ai trouvé des endroits désignés par le nom turc de *yalgouz agatch,* ou arbre seul, comme l'écrivait le voyageur vénitien. Les renseignements que Marco Polo nous donne sur les Assassins sont très-curieux et très-exacts; mais nous ne nous y arrêterons pas, car les notes savantes de M. Pauthier ne laissent rien à désirer à cet égard. Je remarquerai seulement qu'il semble inutile de faire dériver le mot *Mulette* de *Mulahidèh,* car Marco Polo dit très-explicitement qu'il s'agit ici du nom d'un endroit « où le viel

de la montaigne souloit (avait coutume de) demourer. » Or, comme nous savons que, jusqu'à présent encore, cette localité est désignée par le nom d'*Alamout*, Mulette en est une transcription assez fidèle. M. Pauthier cite un passage d'une lettre de M. Aucher-Éloy, où ce voyageur, aussi persévérant que malheureux, donne des détails sur les ruines d'Alamout; ils sont intéressants, mais assez courts, et je renverrai les curieux à une description plus circonstanciée de ce fort, jadis si redouté, faite, en 1832, par le colonel Monteith, et publiée dans le III^e volume du Journal de la Société géographique de Londres, p. 15.

D'Alamout, Marco Polo transporte son lecteur, sans s'arrêter en route, à Sapourgan, que M. Pauthier, comme ses prédécesseurs, a très-bien identifié avec Chipourgan; mais la distance immense de 1,200 kilomètres qui sépare ces deux endroits, et les six journées de voyage que Marco Polo semble accorder en tout pour faire ce long trajet, paraissent arrêter le savant éditeur français comme tous ses devanciers. Sans aucun doute, en proposant de commencer cet itinéraire à Kaïn, M. Pauthier en raccourcit beaucoup la longueur; mais je crois que le texte est trop précis en cet endroit pour permettre d'adopter son hypothèse ingénieuse. En effet, la phrase « et quant l'en se part de *ce chastel*, » qui ne peut être, selon moi, qu'Alamout, nous indique si nettement le point de départ du voyageur que nous n'avons aucun droit de le placer ailleurs. Mais je ne crois pas que cette difficulté en soit une bien réelle, et il me paraît qu'elle doit se résoudre de la même manière que celle des dix-sept jours de voyage entre Oucaca et Boukhara.

Reprenons le texte de Marco Polo; il y dit : « Et quant l'en se part de ce chastel, on chevauche par beaus plains et belles costières, là où il a moult beaus herbages...... et dure bien ceste contrée six journées. Il y a villes et chasteaux assez. Les gens y aourent Mahomet. Et aucune fois y treuve l'en un désert de soixante milles ou de mains, esquels desers ne treuve l'en point d'eaue; mais la convient

porter o lui. Et quant l'en a chevauchié les vi cités, si treuve l'en une cité qui a nom *Sapurgan.* » Il me semble que la forme même des expressions employées par notre voyageur, dans ce passage, indique clairement que soit par manque de mémoire, soit pour toute autre cause, il ne nous y donne qu'un vague souvenir des pays qu'il traverse. Il mesure sa route, tantôt par le nombre des journées de voyage, tantôt plus exactement, mais sur un espace très-restreint, par milles, et enfin il se contente de dire qu'il passe vi cités. Cette indécision dans la manière de s'exprimer n'a pas échappé à la perspicacité de M. Pauthier: mais, comme il veut retrouver ces six premières journées, non dans les environs d'Alamout, mais sur le territoire de Kaïn, il commet une erreur géographique en parlant *des contrées boisées du Kouhestan.*

Mes compagnons de voyage ont parcouru ce pays dans toute sa longueur; et la relation de M. Bunge, imprimée dans les *Mittheilungen* de M. Peterman, ne laisse aucun espoir de retrouver, dans les environs de Kaïn, non-seulement six jours de route à travers un pays cultivé et surtout boisé, mais même six heures de marche à pied. On a beau s'y diriger de quelque côté de l'horizon que ce soit, trois heures de voyage suffisent pour vous conduire dans un désert plus ou moins aride et plus ou moins étendu. Mais il me semble qu'il n'y a aucune nécessité de recourir à cette hypothèse. En partant d'Alamout, on traverse certainement en six jours, et même plus, si l'on veut, les districts fertiles de Roudbar et de Damghan. Si l'on va de là au sud-ouest en se dirigeant sur Toun, comme il est probable que Marco Polo l'a fait, car le nom même du Khorassan lui est inconnu, on ne sera pas embarrassé de trouver soixante milles de désert sans eau, dans la plaine salée qui sépare le Kouhistan du district de Damghan; puis l'on passe par six cités qui peuvent être Toun, Herat, Kerroukh, Badghis et Meimanèh, ou d'autres, placées dans la même direction.

De Chibergan, Marco Polo nous conduit à Balkh, où, selon lui, Alexandre le Grand épousa une fille de Darius.

Cette ville célèbre était déjà fort ruinée; mais, néanmoins, notre voyageur y a admiré quelques beaux palais. De Balkh, après avoir passé, comme il dit, « la limite des terres du seigneur tatare du Levant, » il arrive, en se dirigeant vers l'est-nord-est, et *sans préciser en combien de jours*, dans un pays qu'il nomme *Gana*, et aussi *Sana* ou *Dogana* d'après d'autres manuscrits. Il le décrit, selon son habitude, très-sommairement, en disant que ce territoire est assez désert, car les habitants se cachent dans des forteresses construites dans les montagnes; qu'il y a beaucoup d'aigles, de lions et de venaison. J'ai souligné les mots « sans préciser en combien de jours » avec intention; car, après la description de Balkh, le texte porte : « Or laisserons de ceste terre, et vous conterons d'un autre pays qui s'appelle *Gana*. Quant l'en se part de ceste cité que je vous ai dit « conté » d'après les manuscrits A et C), si chevauche l'en bien douze journées entre Grec et Levant; » et puis le chapitre suivant XLV commence par les mots : « Quant l'en a alé *ces* douze journées, si treuve l'en un chastel qui a nom *Taican*. » A quoi faut-il rapporter l'expression « de ceste cité? » est-ce à Balkh ou à Gana? Les mots « que je vous ai dit » ou « conté » indiquent clairement qu'il s'agit de Balkh; car il ne pouvait pas dire de Gana qu'il en a conté, quand il n'a fait que mentionner le nom de ce pays. Mais le passage suivant : « Quant l'en a allé *ces* douze journées » on arrive à Taican, fait voir, avec la même évidence, qu'il s'agit ici de Gana. Ainsi je crois qu'il veut dire tout simplement qu'entre Balkh et Taican il a traversé en douze jours le pays de Gana, en se dirigeant, *au commencement de la route*, à l'est-nord-est. Le supplément que je propose de faire au texte de Marco Polo, et que je viens de souligner, me semble indispensable, par les raisons que j'exposerai ci-après; mais, dans tous les cas, il est évident que la longueur de la route de Balkh à Gana n'est pas bien précisée. M. Pauthier croit retrouver dans Gana un Khanat monghol quelconque, dont le nom se serait conservé dans le Khanabad de Burnes et de Mohan Lal, ou le Khanéi-bad de Wood,

qui du reste est le même endroit, c'est-à-dire la résidence d'été du chef de Koundouz.

Il m'est impossible d'admettre cette identification : 1° parce que Khan-abad n'est pas une province, mais un gros bourg, choisi par Mourad Bek pour sa résidence d'été, à cause de la fraîcheur de son climat, et qu'il est de création moderne; 2° parce que de Khan-abad à Talican, dans lequel M. Pauthier reconnaît très-heureusement le Taican de Marco Polo, il y a une petite distance que M. Wood a parcourue, le 12 décembre 1837, en six ou sept heures; car il dit (p. 236) qu'il a quitté Khan-abad le matin, et qu'à trois heures de l'après-midi (p. 239) il entrait à Talican; 3° parce que le terrain qui sépare Balkh de Talican n'est pas du tout montagneux, mais bien plutôt une plaine sablonneuse, et que, à moins de le faire exprès, on n'a guère besoin, pour aller de Balkh à Talican, de se diriger vers l'est-nord-est, car ces deux localités sont presque exactement sous la même latitude; et enfin 4° parce que, dans le nom de Khan-abad, qui doit être prononcé comme s'il y avait deux *h* fortement aspirés, *khhanabad*, rien ne représente le son *ga* du mot *Gana*, d'autant plus que le *khei* est toujours rendu, par Marco Polo, par un *c*, comme dans les mots *Balac*, *Balacian*, *Bocara*, etc.

Aussi je crois que c'est le pays que les géographes arabes nommaient *Dzaghanian* et que quelques-uns d'entre eux écrivaient aussi *Djaghanian*. Non-seulement nous y retrouvons tous les éléments des noms *Gana*, *Dogana* et *Sana* reproduits dans les différents manuscrits, mais en outre Yakout nous informe aussi, comme Marco Polo, que c'était un pays montagneux et très-giboyeux. Istakhri dit que la distance de son chef-lieu à Termed est de cinq jours : or Termed était à deux journées de marche de Balkh, donc entre Balkh et Dzaghanian il y avait en tout sept journées de marche. Talican est, un peu plus qu'à un degré d'équateur, au sud-sud-est de Dzaghanian, et cette distance est facilement parcourue en cinq jours, de manière que nous y retrouvons les douze journées de marche de notre voyageur, dont les sept

premières doivent être orientées selon la direction est-nord-est, et les cinq dernières selon l'azimut du sud-sud-est.

De Talican, Marco Polo conduit son lecteur à Casem, localité que M. Pauthier reconnaît comme identique au Kachim des géographes orientaux; enfin de là il passe à Balacian ou Badakhchan. Le voyageur vénitien donne des détails très-curieux sur cette localité, célèbre par ses mines; mais nous ne les relèverons pas, car M. Pauthier s'est acquitté de cette tâche avec autant de science que de perspicacité. Nous ferons observer seulement qu'il est bien remarquable que, dans un itinéraire de Khokand à Badakhchan, communiqué, par un témoin oculaire, à M. Timkofsky, et publié par ce dernier dans son Voyage à Peking (t. I, p. 433-439, éd. franç. Paris, 1827), on retrouve le nom de Siknan mentionné par Marco Polo sous la forme de Sygninan.

De Badakhchan Marco Polo passe à la province de Basiam ou Bacian, dans laquelle Marsden et les autres commentateurs de notre voyageur ont cru pouvoir reconnaître Pichaour, et que M. Pauthier identifie avec la région, géographiquement peu connue, habitée par les Kafirs siahpouch, en se basant, par exemple, pour cette identification, sur ce que la ville de Pechaour n'a été fondée que trois siècles après Marco Polo, par l'empereur Akber. Mais nous ferons observer au savant éditeur qu'il a parfaitement raison quant à la date de la fondation de la *ville* de Pichaour, mais que la vallée où elle se trouve portait ce nom bien avant la fondation de la cité; car ce district est désigné ainsi dans les Mémoires du sultan Baber (Ritter, *Géogr. de l'Asie*, t. VII, p. 220). Néanmoins je crois que Marsden a tort; mais je ne puis non plus accepter l'identification proposée par M. Pauthier; car il ne dit, en faveur de son hypothèse (p. 123), que « Nous pensons, nous, que la *province*, la contrée dont Marco Polo a voulu parler, mais sur laquelle il ne s'est pas étendu, parce qu'il n'avait que très-peu de renseignements à donner, est le pays de Paschiai (qu'il nomme *Pasiadir*, p. 81), dans le Kaferistan. » Je crois pouvoir reconnaître dans le Bacian, qu'un Vénitien

ne pouvait prononcer que comme Bachian, de même que, dans l'autre forme du même nom Basian, la vallée de Pichin. Marco Polo nous dit que ce pays est très-chaud; qu'il est au sud de Badakhchan et à dix journées de marche; que la nourriture des habitants est le riz et la viande, et qu'ils savent « moult d'enchantement et d'art dyabolique. » Or nous savons, par Arth. Conolly, que toutes ces particularités s'appliquent, encore de nos jours, à la population et à la vallée de Pichin, et que même les seïdes de cette localité jouissent d'une réputation bien établie de pouvoir chasser les démons (Conolly, vol. II, p. 136). De plus, Pichin est exactement au sud de Badakhchan, et la distance entre ces deux endroits ne dépasse pas 600 kilomètres, qu'il n'est pas difficile de parcourir en dix jours de marche forcée. Je n'ai pas besoin d'ajouter qu'aucune de ces particularités ne convient au pays des Kafirs, dont le climat est plutôt rude que chaud, et dont les habitants boivent du vin et ne cultivent pas le riz. Cette boisson surtout n'aurait pas manqué de frapper un Européen qui a si longtemps voyagé dans des pays musulmans, où le vin est sévèrement défendu.

Après Basiam, Marco Polo décrit Chesimur ou Kachemir. Il serait difficile d'ajouter quelque chose au savant commentaire dont M. Pauthier fait accompagner ce passage, de même que la description de Wakhan et du pays des Belors, où Marco Polo conduit son lecteur, en revenant sur ses pas, et en partant encore une fois de Badakhchan, mais en se dirigeant cette fois vers l'est-nord-est.

On a cru longtemps que M. Wood était le seul Européen qui eût eu l'occasion de visiter ces contrées après le voyageur vénitien; mais un membre distingué de la Société géographique de Saint-Pétersbourg, M. Vénukof, a découvert, dans les archives du Dépôt de la guerre, un mémoire, rédigé en allemand en 1805, et signé ainsi : « Georg Ludwig von....... » dans lequel nous trouvons une relation détaillée d'un voyage exécuté quelques années auparavant, précisément à travers le Kaferistan et Wakhan. (Voyez

Mémoires de la Société géographique de Russie, tome II, 1862.)

Envoyé, comme le fut plus tard Mourcroft, par la Compagnie des Indes, pour acheter des chevaux, notre voyageur inconnu partit de Bombay ou de Calcutta, avec le lieutenant Harvey et quelques cipayes indiens. Il commence son itinéraire au Kachemir, d'où il se rendit chez les Siahpouchs. Reçu au commencement avec défiance, il fut très-bien accueilli ensuite, quand les habitants, par un examen détaillé de sa personne, eurent acquis la conviction qu'il n'était pas musulman. Du Kaferistan il passa chez les Belors, auxquels il acheta cent trente-deux chevaux, qu'il expédia dans l'Inde le 31 mai d'une année non indiquée, avec le lieutenant Harvey, huit cipayes et son interprète. Il alla lui-même, avec le reste de sa suite, à Tachkend, en passant par Wakhan, Kachghar et Badakhchan, qu'il trouva au pouvoir des Chinois. Poussant plus loin son excursion, presque jusqu'à la frontière russe, il fut attaqué par les Khirghises, qui lui prirent tout son avoir. Heureusement pour la science, son levé, tracé sur un rouleau, était placé, dans les fontes de sa selle, à côté de ses pistolets. Or, comme son cheval était sellé, il eut le moyen de fuir, en ne sauvant de tout ce qu'il possédait que son itinéraire. Il ne fut pas poursuivi par les nomades, occupés à piller son camp. Arrivé presque mourant de faim à Otrar, il y trouva l'occasion de se joindre à une caravane qui allait à Samarcande, d'où il revint dans l'Inde par la route déjà décrite. Les chevaux qu'il avait achetés chez les Belors n'eurent pas un meilleur sort. Le lieutenant Harvey fut attaqué par les Maharattes, qui lui prirent toutes ses bêtes; et notre voyageur inconnu dit que cet événement lui occasionna par la suite beaucoup de désagréments.

En Angleterre, on met en doute la réalité de ce voyage, et un éminent savant de Londres[1] m'écrit à ce sujet : « The anonymous German gentleman I have heard much during the

[1] Après l'exposition que Sir H. Rawlinson a faite dans la séance de la Société de Géographie de Londres du 23 mars dernier, le lecteur reconnaîtra

last few years, both from the papers on central Asia translated by M. Mitchel at S. Petersburgh, and from your own letter to Sir R. Murchison, *I doubt.* — No trace of such a person or of his companion lieutenant Harvey is to be found in the records of the Indian Office and the route moreover from Cashmir to Pamir is absolutely incomprehensible, I might say almost impossible. I strongly suspect that the so called travels are a compilation from native sources, and that no single individual ever performed the journey in question.» Tout en accordant un grand poids à l'opinion de mon savant correspondant, voyageur très-hardi et très-expérimenté lui-même, je me permets d'ajouter que, s'il avait pu voir comme moi le levé qui accompagne la relation écrite de mon voyageur inconnu, il n'aurait pas hésité un instant à admettre la réalité de l'existence de ce dernier. Non-seulement il trace, dans les environs de Kachghar, des détails topographiques parfaitement inconnus en 1803, mais il reproduit avec une grande exactitude les accidents du terrain des environs de Samarcande et de Tachkend; il dessine correctement le cours du Syr-Daria et de ses affluents venant du Nord, et tout ceci à une époque où aucun levé n'a été exécuté dans la steppe Khirguise, depuis celui de Mouravine, envoyé à Khiva en 1740, mais dont le travail topographique n'a été publié qu'en 1842.

De Kachghar Marco Polo revient à Samarcande, et M. Pauthier relève très-bien les quelques détails que le voyageur vénitien donne sur cette ville. Enfin, par Yarkend et Khotan, Marco Polo entre en Chine. L'espace qui m'est réservé m'oblige à m'arrêter ici, et à prendre congé, bien à regret, du voyageur vénitien et de son savant commentateur. Je dirai seulement qu'au fur et à mesure que Marco Polo pénètre plus profondément dans l'Empire chinois et dans l'Inde, les notes qui accompagnent son texte deviennent plus intéressantes et plus instructives. Les riches littératures du

aisément que je cite ici un passage d'une lettre qu'il m'a fait l'honneur de m'adresser, au sujet du voyageur allemand dont il est question ici.

Céleste Empire et de l'Inde brahmanique sont exploitées par une main de maître, pour élucider le texte du voyageur du XIIIe siècle. L'érudition française vient de lui élever ainsi, par le travail de M. Pauthier, un monument digne du « beau pays » auquel Marco Polo a, pour ainsi dire, légué son œuvre, en choisissant sa langue, de préférence à toute autre, pour rédiger son odyssée, plus vaste et plus véridique que celle du poëte immortel de la Grèce antique.

N. DE KHANIKOF.

LETTRE A M. MOHL,

SUR UN PASSAGE DU *KITAB EL-FIHRIST*, RELATIF AU PEHLEVI ET AU HUZVARECH.

Monsieur,

M. Quatremère, dans son Mémoire sur les Nabathéens, donne la traduction suivante d'un passage du *Kitab el-fihrist*, manuscrit arabe dont un chapitre contient de précieux renseignements sur la Perse.

« Les Perses ont aussi un alphabet appelé *zewaresch*, زوارش, dont les lettres sont tantôt liées, tantôt isolées. Le vocabulaire se compose d'environ mille mots, et ils s'en servent pour distinguer les expressions qui ont une forme semblable. Par exemple, quiconque veut écrire le mot گوشت, qui, en arabe, se traduit لحم « chair, » écrit *bisra*, بسرا, qu'il prononce *gouscht;* si l'on écrit *nan*, نان, qui signifie « pain, » on trace le mot *lahma*, لهما, que l'on prononce *nan*. Il en est ainsi des autres mots, à l'exception de ceux qui n'ont point besoin d'être déguisés, et que l'on écrit comme ils se prononcent[1]. »

En relisant dans les *Études sur l'alphabet pehlevi*, récemment publiées par M. Lenormant[2], cette traduction, fidèle-

[1] *Journal asiatique*, 1835, p. 255.
[2] *Journal asiatique*, août-septembre 1865, p. 200.

ment reproduite, j'y remarquai une certaine obscurité qui me fit concevoir des doutes sur l'exactitude du traducteur. Afin d'avoir le cœur net de ces soupçons, j'allai à la Bibliothèque consulter le manuscrit du *Kitab el-fihrist*, et je parcourus attentivement les quelques pages que Mohammed ben Ishaq consacre aux langues et aux écritures de la Perse. Le résultat de cette lecture ne fit que confirmer ma première impression, et me permit de faire en outre une observation inattendue, qui n'est pas sans intérêt.

Je commence par donner le texte du passage dont je viens de citer la traduction, afin de mieux faire comprendre ce que j'ai à dire [1].

ولهم هجاء يقال له زوارش يكتبون بها الحروف موصول ومفصول وهو نحو الف كلمة ليفصلوا بها بين المتشابهات مثال ذلك انّه من اراد ان يكتب كوشت وهو اللحم بالعربية كتب بِسْرًا وتقراه كوشت على هذا المثال (N° I) واذا اراد ان يكتب نان وهو الخبز بالعربية كتب لَهْمًا وتقراه نان على هذا المثال (N° II) وعلى هذا كل شى ارادوا ان يكتبوه الا اشيا لا يحتاج الى قلبها تكتب على اللفظ

D'abord une circonstance toute particulière, qui a échappé à l'attention de M. Quatremère, c'est que le manuscrit arabe, après la transcription phonétique des mots بِسْرًا et لَهْمًا, en donne *la transcription graphique parfaitement exacte en lettres pehlevies*. C'est là un fait très-caractéristique, et, si je comprends jusqu'à un certain point que M. Quatremère ne l'ait pas remarqué, j'ai peine à m'expliquer qu'il n'ait pas vivement frappé M. Lenormant, s'il a réellement fait une recherche dans le manuscrit original. C'était pour son travail paléographique une donnée assez importante pour qu'il ne dédaignât pas de la recueillir. Je me rends mieux compte de

[1] Manuscrit arabe n° 874, fol. 16 v°.

l'inadvertance de M. Quatremère, qui ne traduisait ce passage qu'incidemment, et dans un but général. D'ailleurs, à première vue, les deux groupes pehlevis, tracés par le qalam d'un copiste scrupuleux, mais inexpérimenté, ont une physionomie arabe, et se confondent d'autant plus facilement avec le contexte que les points diacritiques y sont en général fort clair-semés. Cependant l'illusion, possible dans une lecture rapide, ne dure pas devant un examen un peu plus attentif, surtout lorsqu'on voit les deux groupes suspects précédés de la formule traditionnelle وهذا مثاله « et en voici l'exemple. » Mis aussitôt sur mes gardes, je m'aperçus que j'avais affaire à deux mots pehlevis, que je pus déchiffrer sans aucune difficulté, à l'aide des nombreux alphabets reproduits par M. Lenormant lui-même. Voici, du reste, le *fac-simile* exact de ces deux mots pehlevis; ils correspondent respectivement dans le texte transcrit plus haut aux endroits désignés par les numéros I et II.

N° I.	N° II.
[illegible]	[illegible]

Le doute n'est pas permis; le n° I se déchiffre couramment : [illegible] et le n° II : [illegible]. Il est même surprenant que les caractères pehlevis n'aient pas été plus gravement altérés par le copiste arabe. Je ferai remarquer que dans le premier mot ces caractères sont isolés, et que dans le second, au contraire, ils sont liés. Je prends ici acte de cette particularité, sur laquelle j'aurai à revenir tout à l'heure.

Si maintenant nous passons à l'examen de l'interprétation identique qu'ont donnée de ce passage MM. Quatremère et Lenormant, nous trouverons matière à d'autres remarques. *A priori*, on est frappé, en lisant les deux premières phrases de la version française, de l'incohérence qui y règne : « Les Perses ont aussi un alphabet....... le vocabulaire se compose..... » Le vocabulaire de quoi? de l'alphabet? Il est impossible de comprendre autre chose. Or, qu'est-ce que le

vocabulaire d'un alphabet? Nous sommes forcés, pour avoir raison de cette énigme, de recourir au texte arabe, qui nous en donnera peut-être le mot.

Quel est le terme arabe que M. Quatremère traduit par *alphabet?* C'est هجاء. Mais qu'entend l'auteur du *Kitab el-fihrist*, par هجاء? Est-ce réellement un système graphique analogue à ceux qu'il vient d'énumérer jusqu'ici, un alphabet? Je ne le pense pas, et pour trois motifs.

1° Le Huzvarech, sur lequel on a tant discuté et sur lequel les avis sont encore partagés, n'est assurément pas un alphabet. Ibn Moqaffa, de qui Mohammed ben Ishaq tenait directement ses renseignements, connaissait trop bien la Perse pour commettre l'étrange méprise de prendre le Huzvarech pour un alphabet. D'ailleurs rien ne ressemble moins à la définition d'un alphabet que les détails donnés plus bas sur le هجاء.

2° L'auteur commence par dire qu'il existe en Perse *sept genres d'écriture* (سبع انواع من الخطّ [1]). C'est très-clair. Je ferai remarquer à ce propos que M. Lenormant ne parle que de cinq écritures, et je ne sais trop pourquoi il en supprime deux de propos délibéré. Or, si ce qu'entend l'auteur arabe par le mot هجاء était réellement un alphabet comme ceux qu'il décrit, une écriture, un خطّ enfin, il eût dit simplement : Les Perses ont *huit* genres d'écritures; ou bien, s'il eût oublié de faire entrer tout d'abord ce huitième système graphique en ligne de compte, il ne se fût pas servi, pour le décrire, après les sept autres qu'il désigne invariablement sous le nom de كتابة, du terme spécial هجاء. En un mot, c'est à dessein que l'auteur a employé l'expression de هجاء.

3° Le mot هجاء ne signifie pas alphabet en arabe; c'est

[1] Dans un article publié en 1840 dans le *Journal des Savants* (p. 415 et 416), M. Quatremère avait également donné, d'après le *Kitab el-fihrist*, la description de ces sept écritures, description citée, avec le passage relatif au *Zewaresch*, par M. Spiegel dans sa *Grammatik der Huzwâresch Sprache*.

l'expression composée de حروف الهجاء, qui a l'acception d'alphabet, et encore d'alphabet phonique, d'éléments d'épellation, et non pas d'alphabet graphique. Le هجاء est proprement l'épellation. Pour plus de sûreté, je transcris et traduis ici l'explication que nous offre au mot هجاء le Qamous turc.

الهجاء كساء وزننده بر لفظى حروفيله تقطيع ايلمك معناسنه در

« Le *hidja* (sur le wezn *kisa*) : action de décomposer un mot (*vox*) en ses articulations. »

Ainsi هجاء ne signifie donc pas un alphabet, en tant que considéré sous le rapport graphique. C'est plutôt un procédé phonétique analogue à celui de l'épellation, de la lecture, etc. et dont j'essayerai bientôt de déterminer la valeur particulière dans le cas qui nous occupe. L'auteur dit, il est vrai, ولهم هجاء يقال له زوارش يكتبون بها الحروف موصول ومفصول, ce que M. Quatremère traduit par : « Les Perses ont aussi *un alphabet appelé zewaresch, dont les lettres* sont tantôt liées et tantôt isolées. » Je crois que cette traduction ne rend pas exactement la pensée de l'auteur arabe. Il faut remarquer que le texte dit يكتبون بها et non pas به; le pronom affixe ها ne peut donc se rapporter qu'à زوارش, هجاء, étant du masculin (يقال له). Le deuxième membre de phrase équivaut par conséquent à : « ils écrivent en huzvarech (en se servant du huzvarech) les lettres liées ou isolées. » Il ne s'agit pas ici de caractères particuliers au huzvarech, comme le ferait croire la traduction de M. Quatremère, mais bien d'une habitude calligraphique consistant à écrire, dans de certaines circonstances, les caractères pehlevis ordinaires, soit liés (comme de coutume), soit isolés. Cela est tellement vrai, que l'auteur, dans les transcriptions pehlevies dont nous avons donné plus haut le *fac-simile*, se sert tout simplement du caractère pehlevi usuel, comme chacun peut s'en convaincre, et non pas d'un caractère spécial, qui serait le prétendu alphabet huzvarech. Le seul but de l'auteur, en parlant d'écriture, était de faire remarquer incidemment que

lorsqu'on écrivait un mot huzvarech (c'est-à-dire sémitique, suivant une théorie que nous verrons tout à l'heure), on pouvait, ou se servir de caractères liés, comme d'ordinaire, ou bien de caractères isolés, afin peut-être d'attirer l'attention sur ces vocables insolites, à peu près comme nous le faisons en espaçant, ou en employant les italiques. D'ailleurs ce qui suffit à nous prouver que l'auteur n'a pas voulu dire autre chose, c'est qu'en effet il nous cite *deux exemples* (un seul suffisait) de ce *hidja*, appelé *zevarech*, et qu'en les faisant suivre des transcriptions originales, il emploie dans l'une la seconde manière (caractères isolés, *fac-simile* n° I), et dans l'autre, la première (caractères liés, *fac-simile* n° II). Autrement on ne s'expliquerait guère l'opportunité de ce luxe d'érudition, s'il n'avait eu pour objet que de nous montrer simplement deux mots pehlevis sous leur forme nationale, et l'on s'expliquerait encore moins que les copistes, après en avoir pris si à leur aise avec les reproductions d'alphabets, évidemment donnés par le manuscrit *princeps*, eussent ici poussé le scrupule jusqu'à la leur conserver.

Dans la phrase suivante, je pense que وهو tombe autant sur toute l'opération décrite par Mohammed ben Ishaq que sur نحو الف كلمة. On pourrait le rendre exactement par : *Voici en quoi consiste ce hidja :*

Le mot متشابهات a une signification extrêmement vague. M. Quatremère le traduit par : *Les expressions qui ont une forme semblable.* Le sens me semble très-obscur. Peut-être l'auteur veut-il dire que c'était pour éviter les répétitions, en ayant recours à un synonyme étranger, élégance qu'on retrouve dans plusieurs idiomes, qui, comme le pehlevi, contiennent deux éléments aussi hétérogènes que l'iranien et le sémitique; peut-être aussi donne-t-il à entendre que c'était pour ne pas employer un mot persan, exposé par sa forme à être confondu avec un autre.

Le reste de la traduction me paraît exact, à l'exception toutefois du mot قلب, où, je crois, l'on a un peu forcé le sens en parlant de « déguisement. » Je pense qu'il s'agit d'un

simple changement, sans le parti pris cryptographique qu'a l'air d'admettre [1] M. Quatremère, encore préoccupé des deux écritures secrètes mentionnées quelques lignes plus haut.

Après ces détails, qu'on trouvera peut-être un peu trop minutieux, mais qui étaient indispensables afin de rétablir le sens de ce passage précieux pour la définition du huzvarech, je veux essayer de déterminer ce qu'entend au juste l'auteur arabe par le mot *hidju*. Avant de toucher à cette question, je commence par traduire ici les renseignements donnés par M. Haug, sur ce que les Parsis actuels appellent huzvarech [2]. Les prêtres parsis, d'après le témoignage qu'il a recueilli de leur bouche même, *désigneraient sous le nom de huzvarech la partie sémitique du pehlevi.*

« Lorsque les prêtres parsis lisent le pehlevi, ils lisent généralement le terme persan à la place de ces mots étrangers; ils sont prêts, toutefois, si on les y invite, à les prononcer suivant les caractères dans lesquels ils sont écrits. Mais leur manière de prononcer ces mots sémitiques, dont les racines et les formes sont inintelligibles pour eux, est dans beaucoup de cas défectueuse. »

M. Haug ajoute à ce propos cette note importante :

« Ils lisent, par exemple, *kah* « quel, » au lieu de *aik; khastan* « désirer, demander, » au lieu de *bunshunasten; nishistan* « aller, » au lieu de *jatibuntan, etc.* » Cette circonstance a fort vraisemblablement donné naissance à l'étrange opinion de Westergaard, que les mots étrangers des livres pehlevis étaient de purs idéogrammes, inventés pour dérober aux laïques le sens des livres sacrés. Cependant les prêtres, lorsqu'on leur demande si ce mot étranger, considéré par Wes-

[1] « Cette écriture cryptographique et de convention ressemblait assez, dit-il, comme on le voit, à ce système connu de beaucoup de monde, et qui consiste en des phrases tracées en latin par des personnes entièrement étrangères à la connaissance de cette langue, et qui doivent être lues en français d'après des règles sûres et uniformes. » (*Journal asiatique*, 1835, p. 255.)

[2] *Essay on the sacred language, writings, and religion of the Parsees*, by M. Haug. Bombay, 1862 (p. 47 et 48).

tergaard comme un idéogramme, n'a pas une prononciation particulière, répondent que si, et prononcent alors ces signes, caractère par caractère, en disant en même temps : *Cela est huzvarech* (*that is huzvaresh*). Ce nom est donc exclusivement limité à l'élément sémitique du pehlevi, et non pas appliqué à la langue pehlevie en général[1]. Pour faciliter la lecture de ces mots sémitiques appelés *huzooresh* (c'est là très-probablement la véritable prononciation, et non pas *huzvaresh*), nous trouvons souvent une terminaison iranienne ajoutée à un mot sémitique; par exemple, *abi-dar* « père, » *ami-dar* « mère, » où le *dar* final indique que *abi* et *ami* doivent être prononcés *pâdar* (*padar?*) et *mader*, équivalents persans des mots sémitiques *ab* « père, » *am* « mère; » *yahavvunand* (que les prêtres lisent *janoonand*) « ils sont », où *yahavvun* est la troisième personne du pluriel du second temps (dont la signification est celle du présent et du futur) du verbe chaldéen *havâ* « être, » et *and*, la terminaison de la troisième personne du pluriel présent, du persan *hastand* « ils sont. »

On a dû sans doute remarquer dans ce passage de M. Haug de singulières analogies avec ce que Mohammed ben Ishaq dit dans le *Kitab el-fihrist*. Une circonstance qui vient encore justifier ce rapprochement, c'est que les deux termes iraniens كوشت et نان sont, en effet, remplacés chez l'auteur arabe, dans ce qu'il appelle le *zevarech*, par *deux termes sémitiques* بسّرا et لَقْما[2]. On ne peut méconnaître dans ces deux mots, non-seulement deux racines, mais même deux formes sémi-

[1] Comme le fait par exemple M. Spiegel dans sa *Grammatik der Huzwâresch Sprache* (p. 22), lorsqu'il dit : Dagegen wird in Parsenschrift die Sprache der Avesta-Uebersetzung mit einem eigenem Namen benannt, wie dies auch Anquetil nicht entgangen war. Dieser Name heisst *Huzvâresch*.

[2] Anquetil Duperron, dans son vocabulaire pehlevi, cite les mots لَقْمَا et بسرا, qu'il donne, le premier sous la forme de *Lama*, et le second sous celle de *Baseria*. M. Spiegel les a mis tous les deux dans le *Glossaire* de son ouvrage, *Die traditionelle Litteratur der Parsen*; il écrit le premier : [illegible] (בַּסְרְיָא), et le second : [illegible] (רַחְמָא pour לַחְמָא, par suite

tiques, très-exactement conservées : بِسْرًا se rattache à בשר, et correspond, son pour son, au chaldéen (à l'état emphatique) בִּשְׂרָא ou בִּסְרָא ; لَحْمًا se rattache à la racine générale לחם, et semble littéralement calqué sur le chaldéen (également à l'état emphatique) לַחְמָא. (Le pehlevi confond א, ח, ה, ע.)

Le passage de M. Haug a déjà jeté beaucoup de lumière sur ce que l'auteur arabe entend par هجاء et زوارش ; une autre remarque nous permettra de mieux déterminer encore ce point délicat. La dernière phrase du fragment arabe nous donne la définition du contraire du *hidja*, définition négative, mais qui peut nous guider pour chercher ce qu'est le *hidja* : « Excepté, y est-il dit, les mots que l'on n'a pas besoin de changer, et qui s'écrivent comme ils se prononcent (على اللفظ). » Le *hidja* consiste donc à écrire les mots, non d'après leur prononciation, mais d'après la prononciation d'équivalents qu'on leur substitue. C'est une véritable épellation virtuelle d'un terme qui en remplace un autre, épellation qui précède la transcription ; c'est, en outre, l'épellation, également virtuelle, du terme remplacé, lorsqu'on voit écrit le terme qui le remplace. Ainsi 1° (en écrivant) on remplace *goucht* par *lahma*, et on écrit *lahma ;* 2° (en lisant) on remplace *lahma* par *goucht*, et l'on lit *goucht*. Le procédé commun à ces changements multipliés, c'est la transcription

de la permutation justifiée du ל et du ר.) — L'orthographe différente [pehlevi], que nous avons maintenue dans la lecture du premier mot pehlevi, à côté de celle d'Anquetil et de M. Spiegel, a pour elle trois présomptions de vraisemblance : 1° l'aspect graphique du groupe lui-même, dont le dernier élément est incontestablement un [pehlevi] simple, sans trace de [pehlevi] ; 2° la transcription de l'auteur arabe, qui est بِسْرًا, et non يسريا ; 3° l'existence de la forme chaldéenne identique בִּסְרָא, qui donne le droit de conclure à celle d'une forme correspondante [pehlevi], concurremment employée avec [pehlevi], et complétant ainsi le parallélisme de לַחְמָא et [pehlevi].

(précédée par l'épellation — ou هجاء — mentale), d'un mot qu'on supplée, et l'épellation d'un mot qu'on supplée également, et qui se trouve être précisément le premier mot suppléé. Il était bien difficile à Mohammed ben Ishaq de désigner par un seul terme, autre que celui de هجاء, cette quadruple opération : 1° substituer mentalement un mot à un autre; 2° transcrire phonétiquement ce mot substitué; 3° suppléer de nouveau, en lisant, celui auquel on l'a substitué; 4° lire phonétiquement ce terme ainsi restitué. On voit donc qu'il s'agit avant tout d'un double procédé phonétique, aboutissant en somme au remplacement direct d'un mot par un autre; c'est ce que l'auteur arabe entend par هجاء.

L'opération que décrit M. Haug n'est pas absolument identique à celle dont parle Mohammed ibn Ishaq, et cela pour une raison bien simple. M. Haug ne nous montre en réalité que la moitié de l'opération dont le *Kitab el-fihrist* nous explique la totalité. Il nous fait comprendre seulement comment, en voyant écrit un mot sémitique, on le remplace, en lisant, par un mot iranien. Mohammed ben Ishaq, au contraire, reprend les choses de plus haut; il expose comment en écrivant on remplace un mot iranien par un mot sémitique, et comment en lisant on prononce le mot iranien à la place du mot sémitique.

Il existe en outre une certaine contradiction, plus apparente que réelle, entre la définition du huzvarech donnée par Mohammed ben Ishaq et l'induction que tire M. Haug des explications des prêtres parsis. Suivant M. Haug, en effet, il faudrait admettre que le mot *huzvarech* désigne l'élément sémitique du pehlevi, et dans ce cas, Mohammed ben Ishaq, par une légère méprise, facile à concevoir, aurait confondu, sous le nom de huzvarech, l'acte de substitution et la langue même ou la partie de la langue à laquelle appartient le terme substitué. Peut-être cependant l'auteur arabe n'est-il pas responsable de cette confusion; peut-être les prêtres contemporains de Ibn Moqaffa avaient-ils eux-mêmes contracté l'habitude d'identifier l'opération phonétique avec

l'idiome sur lequel elle était effectuée. Ce fait, qui a pu se produire dès cette époque, semble exister positivement aujourd'hui. Car si l'on lit attentivement les détails donnés par M. Haug, le prêtre parsi, épelant lettre à lettre, sur l'injonction du savant européen, le mot sémitique, et disant *en même temps* (*at the same time*) : « that is huzvaresh, » paraît plutôt, ou du moins autant, dans cette phrase, vouloir spécifier la méthode de lecture qu'il emploie que la nationalité du mot. C'est peut-être d'après une explication analogue qu'Ibn Moqaffa, et, sur son autorité, Mohammed ben Ishaq, ont pu dire : « ils ont aussi un *système de lecture* appelé *zevarech.* »

Cette méthode de substitution ne peut pas être « une source d'obscurités inextricables » pour l'étude du pehlevi, comme la lecture du passage du *Kitab el-fihrist,* inexactement interprété par M. Quatremère, a pu le faire croire à M. Lenormant; car il n'y a pas là « mention d'une *cryptographie mystique* consistant à écrire, pour représenter un certain nombre de mots, *des lettres déterminées que l'on lisait autrement que leur véritable prononciation.* » Il s'agit simplement d'un mot iranien, remplacé par un autre mot sémitique écrit *phonétiquement, sans convention arbitraire,* avec les caractères pehlevis ordinaires, qu'il était permis toutefois, dans ce cas, d'isoler. Cette habitude peut donner aux textes pehlevis un caractère assez hétérogène (c'est ce qui constitue précisément l'individualité du pehlevi), mais elle ne saurait les rendre plus obscurs qu'un texte persan moderne ou ottoman. Une circonstance qui pourrait peut-être créer de plus sérieuses difficultés aux interprètes européens des livres pehlevis, c'est la coutume qu'on a, suivant M. Haug, de joindre à un mot sémitique ou huzvarech la terminaison du mot iranien correspondant, comme *ami-dar* (*ami-mâdar*).

Je rappellerai, avant de terminer, la faculté qu'on avait, d'après Mohammed ben Ishaq, d'écrire, contre l'habitude générale, en caractères isolés, les mots appartenant au lexique sémitique et soumis au *hidja.* Cette pratique calligra-

phique devait avoir pour but de signaler à l'attention de celui qui lisait à haute voix les mots sémitiques destinés à être remplacés par des équivalents iraniens[1], de peur que, dans la rapidité de la lecture, il ne les articulât phonétiquement, tant bien que mal. Malheureusement cette mesure, qui s'étendait peut-être à d'autres catégories de mots qu'on voulait mettre en évidence, n'était rien moins qu'obligatoire, — l'auteur arabe le dit expressément, — et devait en conséquence être plus souvent négligée qu'exécutée par la paresse des copistes, et peut-être a-t-elle fini par tomber complétement en désuétude. Je laisse aux savants qui s'occupent de paléographie pehlevie, en leur soumettant l'observation de Mohammed ben Ishaq, le soin d'en vérifier l'exactitude, et de voir s'il y a réellement quelque utilité à en tirer pour la lecture des textes que nous possédons.

Permettez-moi d'espérer, monsieur, que vous ne lirez pas sans intérêt ces quelques remarques sur ce passage du *Kitab el-fihrist*, et que vous ne jugerez peut-être pas inutile de les communiquer aux lecteurs du Journal asiatique.

Charles GANNEAU.

QUELQUES OBSERVATIONS SUR LE MÊME SUJET.

M. Ganneau a bien voulu m'autoriser à ajouter quelques observations à l'intéressante lettre qu'on vient de lire. Elle diminue, sans aucun doute, l'obscurité qui couvrait le passage du *Fihrist*, cité et traduit, il y a une trentaine d'années, par M. Quatremère, sans cependant la dissiper complétement.

On pourrait ainsi se demander si les *Mouteschâbehât* de Mohammed ben Ishak ne désignent pas les lettres en grand

[1] Ce besoin est réel, puisque M. Haug dit lui-même que, pour faciliter la lecture, ou plus exactement l'intelligence des termes sémitiques, on trouve fréquemment (*often*) une terminaison iranienne ajoutée à un mot sémitique.

nombre dont les formes se ressemblent en pehlevi. On écrivait les lettres tantôt liées, tantôt isolées, pour mieux les distinguer entre elles. Un exemple, tiré de l'arabe, rendra ma pensée plus claire. Si l'*élif*, au lieu de s'isoler par rapport à la lettre qui le suit, s'y liait, il serait impossible de le distinguer du *lam*. L'écriture devait être d'autant plus claire, qu'on ne comprenait plus les mots mêmes.

La forme usée sous laquelle nous possédons l'alphabet pehlevi laisse aussi planer un doute, il est vrai, peu important, sur le mot sémitique qui doit répondre à نان « pain. » Je ne voudrais, en aucun cas, de la transcription لهما, qui ne répond à aucun mot véritable, et je préférerais לחמא=لحما, dans le texte du *Fihrist*.

Ce qui paraît incontestable d'après les déclarations formelles de M. Haug, habilement mises en lumière par M. Ganneau, ce sont les deux points importants suivants : 1° qu'on appelle *huzvarech* l'élément sémitique seul de la langue pehlevie, et 2° que les prêtres, ayant oublié cette portion de la langue, ont pris l'habitude de remplacer, dans la lecture, le mot araméen par un mot persan qui y répond.

M. Lenormant [1] a déjà cité, à cette occasion, l'habitude des Juifs de lire *adonaï* à la place de l'ineffable tétragramme יהוה; les hébraïsants penseront plutôt à toute une série de mots qui sont lus autrement qu'on ne les écrit, et que les Massorèthes connaissent sous la dénomination de קריין ולא כתיבין וכתיבין ולא קריין (cf. *Nedarim*, 27 *b*), et sous celle de *Qeri-kethib* (קרי כתיב = lectum-scriptum). Voici deux exemples qui rappellent tout à fait l'habitude des prêtres parsis : Deutéron. XXVIII, 30, le texte porte ישגלנה (*yischgalennâh*), et l'on prononce *yischkabennâh* (ישכבנה); *ib.* v. 27 (cf. 1 Sam. V, 6, 9, 12; VI, 4, 5) le mot עפלים (*'afôlim*) est prononcé *teḥôrim* (טחורים). Le procédé est donc le même; mais la raison en est bien différente. Chez les Hébreux, c'est tantôt le respect qu'on porte au saint nom

[1] *Journal asiatique*, 1865, II, 201.

de Dieu, qu'on n'ose profaner en le prononçant, tantôt le respect qu'on porte à l'union des fidèles qu'on ne veut pas blesser par des expressions qu'un goût raffiné avait rejetées [1]. Chez les Persans, une antipathie nationale contre l'élément sémite qui s'était introduit dans le pays et dans l'idiome paraît avoir seule motivé ces changements. Et, sous ce rapport, le témoignage de Mohammed ben Ishak, s'appuyant sur l'autorité du savant Ibn Almokaffa, qui vivait dans la première moitié du IIe siècle, est excessivement précieux. Que les prêtres actuels ignorent complétement la portion araméenne de la langue sacrée, rien de plus naturel, et nous aurons tout à l'heure encore un exemple frappant de cette ignorance; mais quelques siècles seulement après Kobad, et un peu plus de cent ans après la chute des Sassanides, une caste chargée du dépôt et de l'étude des livres sacrés ne pouvait pas encore avoir oublié la langue dans laquelle ces livres étaient écrits. Seulement le respect qu'on portait aux textes veillait scrupuleusement à la conservation de la lettre, et la haine dont on était animé contre la race faisait supprimer le mot dans la prononciation. C'est là un petit côté de l'antagonisme constant entre l'arien et l'anarien, entre l'élément indo-germanique et l'élément sémitique, qui, pendant des milliers d'années, eut pour théâtre le sol de la Mésopotamie et les pays adjacents, et pour acteurs, dans l'antiquité la plus reculée, Abraham et Nemrod; dans les temps plus historiques, les Juifs dans leurs luttes contre les Babyloniens, les Grecs et les Romains, et sous l'islam, les habitants de la Perse et de toutes ces provinces de l'autre côté de l'Euphrate qui, comme Kharidjites, minent le pouvoir matériel des khalifes, et, comme philosophes, affaiblissent l'autorité spirituelle du Coran [2].

[1] Voy. là-dessus, *Mischnah* et *Tossêftah* de *Meguillah*, fin. Geiger, *Urschrift*, p. 385 et suiv.

[2] Nous avons relu dans l'original le passage de la note de M. Haug, cité par M. Ganneau. Le mot *nishistan*, rendu ici par «aller,» est traduit en anglais par «to get.» Mais je suppose qu'il faut *to sit* «être assis,» ce qui

Mais revenons au premier point, noté plus haut, à la déclaration nette des Parsis, que le *huzvarech* désigne la partie sémitique du pehlevi. Rappelons en même temps trois autres faits, consignés dans la lettre de M. Ganneau : 1° L'auteur du *Fihrist* écrit زوارش, *zevârech*, sans *hé;* 2° la prononciation véritable du mot *huzvarech*, que M. Haug a recueillie de la bouche des prêtres, est *huzooresh*, ce qui donne en français *hozourech;* 3° aussitôt que les prêtres, à la demande qui leur en est faite, ont prononcé, caractère par caractère, le mot inconnu qu'ils avaient remplacé par un mot persan, ils ajoutent : cela est hozourech. De ces faits, il me paraît résulter que *hozourech* n'est autre chose que הָא סוּרְסִי = cela est syriaque, *ecce syriacum*. Du temps d'Ibn Almokaffa, les prêtres savaient encore distinguer les deux mots qui entrent dans la phrase dont ils accompagnèrent la lecture du mot pehlevi, et la portion sémitique de la langue est nommée *zovarech*, sans qu'on fasse précéder ce terme de la syllabe *ho*. Lorsque plus tard ils ne connaissaient plus le sens du démonstratif הא = syr. ܗܐ = samarit. ࠄࠀ, ils prenaient toute la phrase pour la désignation du mot qu'ils venaient d'épeler, et disaient : اینست هزورش (littéralement : cela est : *id est syriacum*), ce qui renferme un pléonasme que l'ignorance excuse et qu'on comprend facilement. — Pour le mot סורסי, qui présente quelques difficultés que nous n'avons pas à aborder dans ce moment, nous renvoyons à Buxtorf, *Lexicon chaldaicum talmudicum*, col. 1554. Cependant, il peut être utile de remarquer que ce mot peut aussi être lu *sevarsi*. Comparez עורתא, nom d'une ville en Samarie, qu'on lit *Avarta*.

Si notre explication est juste, il n'existe pas de langue *huzvarech*, mais bien une langue pehlevie, renfermant, à côté d'éléments persans, une grande quantité de racines

est le vrai sens de نشستن, et en même temps, de יתב (yetibunten) dans les différents dialectes araméens. Les racines de ces mêmes dialectes qui répondraient à خواستن, seraient בעא, שאל, ce qui a peu de rapport avec *bunshanastan*. Il existe bien une racine בנס, renfermant les trois lettres du mot donné par M. Haug, qui a le sens de «s'indigner, être irrité.»

zoureche, ou, comme dit Mohammed ben Ishak, *zevâreche*, ou bien, comme nous devrions dire, syriaques ou araméennes.

DERENBOURG.

HISTORIA KHALIFATUS OMARI IIⁱ, JAZIDI IIⁱ ET HISCHAMI, sumta ex libro cui titulus est : كتاب العيون والحدائق فى اخبار الحقائق, quam e codice Leyd. nunc primum edidit M. J. de Goeje, litt. hum. doct. Lugduni Batavorum, apud E. J. Brill, Academiæ typographum, 1865, in-8° de VI et 73 pages de texte arabe.

L'histoire des califes s'est enrichie depuis quelques années de plusieurs ouvrages importants, parmi lesquels il convient de citer au premier rang l'édition du *Fakhry*, que l'on doit à M. W. Ahlwardt. Il ne faut point non plus passer sous silence l'*Abrégé de l'histoire des califes*, de Soyouthy, publié à Calcutta par le capitaine W. Nassau Lees. Mais ces écrits, malgré leur intérêt, ne peuvent nous dispenser de recourir à des histoires plus détaillées et composées à une époque moins récente. Il faut donc applaudir à l'idée que M. de Goeje, jeune savant hollandais, déjà connu par plusieurs écrits très-recommandables, et surtout par une excellente édition de l'Histoire des conquêtes des musulmans, de Béladhory, a eue de reprendre une publication déjà entreprise par deux de ses compatriotes, mais abandonnée depuis environ douze ans. Je veux parler d'un manuscrit de la bibliothèque de l'Université de Leyde, intitulé *Kitâbo'l Oyouni welhadayki, fy akhbari 'lhakayki* c'est-à-dire, le *Livre des sources et des vergers, traitant des récits véridiques*. Ce manuscrit, le seul connu en Europe, consiste en un volume, qui ne forme que le troisième tome de l'ouvrage complet, et contient l'histoire des califes depuis Walid I^{er}, le sixième des Omaiyades, jusqu'à Mo'tassim, le huitième souverain de la dynastie des Abbassides. Le nom de l'auteur nous est inconnu, et nous ne savons absolument rien à son sujet, si ce n'est qu'il vivait après le

XIe siècle. Mais son livre est de la plus grande importance pour les annales du califat, du moins à en juger par les deux fragments antérieurement publiés et par celui, bien plus étendu, que vient de nous donner M. de Goeje. Il est donc fort à désirer que ce savant continue la tâche dont il s'est chargé, et qu'il mette au jour le récit des règnes des quatre derniers califes omaiyades et celui des règnes des sept premiers califes abbassides.

La brochure que nous avons sous les yeux embrasse l'histoire d'un peu plus de vingt-six ans, et concerne les huitième, neuvième et dixième califes de la famille d'Omaiyah. Cette période fut marquée par plusieurs événements importants, mais surtout par la révolte de Yézid, fils du célèbre général Mohalleb ibn Aby Sofrah, et par celle de Zeyd, fils d'Aly Zeyn-Al'abidyn et arrière-petit-fils du calife Aly. Ce personnage fut le fondateur de la secte des Zeydites, laquelle existe encore dans le Yémen. Il prit le titre de calife dans la ville de Coufah, à la sollicitation des partisans qu'y comptait sa famille, et malgré la juste défiance qu'aurait dû lui inspirer le sort de son aïeul, Houçayn. Mais il ne tarda pas à succomber dans une bataille que lui livra l'émir de l'Irak au nom du calife Hichâm. Trahi par ses troupes, le malheureux Alide résista courageusement, à la tête d'une poignée d'hommes, fut atteint d'une flèche au milieu du front, et ne survécut pas à l'extraction de ce projectile. Les aventures de ce prince et celles de Yézid, fils de Mohalleb, sont racontées par le chroniqueur anonyme avec les détails les plus circonstanciés et les plus dramatiques. Il est difficile de ne pas s'intéresser au sort de chefs si braves, si généreux et si supérieurs à la plupart de leurs contemporains et de leurs adversaires, soit par leur courage, soit par leur libéralité et leur grandeur d'âme. On trouve aussi dans le chroniqueur anonyme plusieurs mentions d'un des guerriers les plus célèbres chez les musulmans, Abd-Allah, surnommé *Albatthâl* ou le Brave, héros d'un roman populaire arabe [1].

[1] Voyez la brochure de M. de Goeje, p. 52, 53 et 62.

Le texte donné par M. de Goeje se recommande, en général, par sa correction : l'éditeur s'y montre un digne élève de M. Reinhart Dozy, et prouve qu'il a su profiter des leçons d'un si bon maître. Cependant quelques passages nous semblent nécessiter des observations que nous croyons devoir mettre sous les yeux des lecteurs de ce journal.

Page 1re, l'auteur raconte que quand le calife Souleymân fut atteint de la maladie dont il mourut, il se trouvait à Dabik (dans le canton de Kinnesryn), et qu'il reçut la visite de Redja, fils de Heyat, un des plus pieux personnages de son temps[1]. C'était un homme originaire de la province d'Al-Ordonn, connu pas sa sagesse et sa fermeté, estimé pour sa piété et sa probité; les princes de la famille d'Omaiyah avaient confiance en lui, à cause de son mérite et de la noblesse de son âme. Ce personnage, ayant été introduit près de Souleymân, lui tint ce discours : « Que feras-tu, ô prince des croyants? Parmi les actes qui peuvent défendre مِمَّا يُحَفِّظ un calife dans sa tombe, il s'en trouve un qui consiste à établir pour son successeur, à la tête des musulmans, un homme de bien. » Au lieu de مِمَّا يحفظ l'éditeur propose en note de lire يُحَفِّض ; mais outre que cette leçon ne présente pas un sens bien clair, celle du texte se retrouvant dans le *Fakhry*[2], mérite d'être préférée. Dans la suite du passage il faut lire يَسْتَخْلِف, au lieu de يُستخلف ; et cette

[1] Ailleurs (page 52, ligne 3) l'auteur mentionne, sous l'année 112 de l'hégire (730-731 de J. C.), la mort de ce personnage, en lui donnant le nom d'affranchi de la tribu de Kinda مولى كندة et le titre de saint des Omaiyades. On peut consulter sur lui une courte notice d'Ibn Khallican, p. 268, 269, de l'édition de M. de Slane; une autre de Nawawy, p. 245, 246; six lignes d'Abou'l Méhâcin, *Annales Egypti*, éd. Juynboll, t. Ier, p. 302, et deux lignes d'Ibn-Koteibah, *Kitâb Almaârif*, éd. Wüstenfeld, p. 239; mais surtout l'*Oyoûn Attewârykh*, d'Ibn Châkir, ms. arabe de la Bibliot. impér. n° 638, fol. 152 r° et v°. Voyez encore la *Chrestomathia arabica* de Kosegarten, p. 36, 37; le *Mostathraf*, t. I, p. 104, et le *Hadykat alafrah*, p. 389, 390, où il faut lire حيوة, au lieu de حَبْوة.

[2] Édition Ahlwardt, p. 153.

même leçon doit être substituée à يستحفظ, que donne le *Fakhry*. Ce dernier ouvrage place la réponse que voici dans la bouche du calife : « Je consulterai Dieu à ce sujet et j'agirai ensuite استخير الله وافعل. Au lieu de افعل, que porte distinctement le manuscrit [1], l'édition de M. Ahlwardt donne fautivement افقل. Quant à l'expression استخار الله, elle signifie consulter Dieu au sujet de l'issue d'une entreprise, ce qui se faisait au moyen d'une prière appelée صلاة الاستخارة *Salato' listikhârah* et consistant dans ces mots : اللهمّ استخيرك بعملك « Ô mon Dieu, j'implore ton appui et ton intervention ! » A présent on nomme *istikhârah* le moyen usité pour deviner le succès d'une affaire, en consultant des versets du Coran ou les grains d'un chapelet [2]. Des exemples de l'*istikhârah* sont rapportés dans le *Câmil-Attéwarykh*, d'Ibn Alathyr [3]. On lit dans le *Mostathraf* [4] une maxime ainsi conçue : من أعطى الاستخارة لم يمنع الخيرة « Quiconque offrira l'*istikhârah* obtiendra sans faute la faveur divine. »

Page 3, cinq lignes avant la fin, l'auteur rapporte que Omar, fils d'Abd-Alazyz, étant monté en chaire, prononça ce discours : « Ô hommes, que quiconque veut être notre compagnon, le devienne seulement avec cinq qualités : qu'il porte à notre connaissance les besoins de celui qui ne pourra nous les faire connaître... qu'il s'abstienne de ce qui ne le regarde pas. » Dans ce passage je lis يبلّغنا, يستطيع et يعنيه, au lieu de تبلغنا, نستطيع et يعينه, que porte le texte imprimé. Les deux premières corrections sont confirmées par le passage correspondant de l'*Oyoûn attéwârykh* (fol. 111 v°), où l'on trouve la leçon que voici : يرفع الينا حاجة من

[1] Bibliothèque impériale, ancien fonds arabe, n° 895, fol. 122 v°, l. 1.

[2] Cf. Edward Lane, *Manners and Customs of the modern Egyptians*, 5e édition, 1860, in-8°, p. 260, 261.

[3] Édition Tornberg, t. IX, p. 241, 243, et t. XII, p. 11, l. 6.

[4] Édition lithographiée, Boulak, t. Ier, p. 290.

لايستطيع رفعها. Le même ouvrage nous permet de corriger le membre de phrase suivant, qui est fort corrompu dans le manuscrit publié par M. de Goeje. Au lieu de من الخير على علم يهتدى اليه, il faut lire avec l'*Oyoûn attéwârykh* : من الخير على ما لا نهتدى اليه. « Qu'il nous guide vers le bien, du côté duquel nous ne serions pas dirigés par notre propre penchant. »

Page 4, en place de سرارة il faut lire شرارة.

Page 12, ligne 10, il est question d'un dôme جنبذة, situé à Basrah, et que l'on appelait, ajoute l'auteur, السهار طاق. Au lieu de ces mots il faut lire, pensons-nous, الشهار طاق, du persan چهار طاق, ce qui signifierait littéralement « les quatre dômes. » Actuellement encore cette expression désigne un pavillon [1].

Page 14, ligne 8, l'historien, racontant l'évasion de Yézid, fils de Mohalleb, de la prison où le retenait Omar II, dit qu'il perça le plancher de la pièce où il était renfermé, et sous laquelle des gens affidés avaient étendu de la paille, qu'il se jeta en bas par ce trou et se brisa l'omoplate وتكسّر لِحْيَتَه. Au lieu de ce dernier mot, l'éditeur a imprimé لحيته, ce qui signifierait « sa barbe, » et ne peut, par conséquent, être admis.

Plus loin (page 29, ligne 3), on lit que le même Yézid, ayant appris la mort d'Omar II, sentit augmenter son audace, et dit : « Pourquoi le fils du père des mouches serait-il devenu plus digne que nous du califat? » Il avait en vue, ajoute l'auteur, Yézid, fils d'Abd-Almélic. En effet, on sait par les historiens arabes que le calife Abd-Almélic, père d'Yézid II, avait été surnommé le Père des mouches, Abou-Dhibbân ابو ذبّان, à cause de son haleine infecte [2]. C'est donc

[1] Cf. Quatremère, *Notices des manuscrits*, t. XIV, p. 499.

[2] وكان يكنّى ابا ذبّان لبخره Ibn Kotaibah, p. 180, l. avant-dernière. Cf. Abou'lféda, *Annales Moslemici*, t. I, p. 426, lig. 4 et 5, et p. 93 des notes; Soyouthi, *Histoire des Califes*, p. 218, *sub anno* 86; Ibn Badroun, édition Dozy, p. 199 et 204. Voici ce qu'on lit dans la chronique

fautivement que l'auteur a lu ابن ابي ذنّان *Ibn-Aby-Dhounan*, au lieu de ذنان, que porte le manuscrit.

Page 47, ligne avant-dernière, il est question de cent chevaux de course, accompagnés de leurs palefreniers et de leurs gardiens بساستها وقوّامها. Au lieu du premier de ces mots, qui est le pluriel de سائس *says*, on a imprimé peu exactement بشاهتها.

Page 49, l'auteur, après avoir raconté la mort d'Omar, fils de Hobayrah, gouverneur des deux Irak sous le règne de Yézid II, rapporte un propos ainsi conçu : « L'homme des Syriens est Omar, fils de Hobayrah; celui des gens de Basrah est Amr, fils de Yézid, Aloçaïydy [1], et celui des gens de Coufah, Belâl, fils d'Abou-Bordah. Ce propos, ajoute-t-il, fut rapporté à Amr, fils de Yézid, qui dit : « Ils ont dit vrai, mais Bélâl est un trompeur. » Ce mot ayant été répété à Bélâl, il dit : « Elle m'a lancé sa maladie et s'est esquivée رمتني بدائها وانسلّت. » Car c'est ainsi qu'il faut lire, avec

d'Ibn Châkir : وكانت اسنانه مشدودة بالذهب افوه مفتوح الفمّ وربّما غفل فانفتح فمه فيدخل فيه الذبّان فلهذا كان يقال له ابو الذبّان وقيل انّ الذبابة كانت اذا مرّت بفيه ماتت لشدّة بخره «Les dents d'Abd-Almélic étaient rattachées ensemble avec de l'or ; il avait la bouche grande et très-ouverte ; souvent il s'oubliait et ouvrait la bouche toute grande, si bien que les mouches y entraient. C'est pourquoi on le surnommait le Père des mouches. On dit aussi que quand une mouche venait à passer près de sa bouche, elle mourait à cause de l'infection de son haleine.» (*Oyoun Attéwarykh*, ms. 638 de la Biblioth. impér. f° 16 v°, l. 2 à 4).

[1] La mort de ce personnage est mentionnée par Ibn Alathyr, qui le nomme Omar, sous la date de l'année 109 de l'hégire (727-728 J. C.). «Il avait, dit le chroniqueur, montré beaucoup de courage en combattant Yézid, fils de Mohalleb. Aussi le calife Yézid II avait-il dit de lui : «Voilà l'homme de l'Irak par excellence.» Malic, fils d'Almondhir, fils d'Aldjâroud, commandant du guet à Basrah, le fit périr sous le fouet. (*Câmil Attéwarykh*, ms. de la Bibl. impér. supp. arabe, n° 740 *bis*, t. IV, fol. 74 v°.) Sur Bélâl, voyez Ibn Châkir, fol. 170 v°, 171 r° et v°; sur Omar, Abou'l-Méhâcin, I, 288, 289, et Ibn-Koteibah, p. 208.

Meïdany [1], au lieu de إنسلتني, que M. de Goeje a admis dans son texte. La leçon du manuscrit, indiquée en note, se rapproche déjà davantage de la véritable. Il s'agit ici d'une locution proverbiale, dont on peut voir l'origine racontée tout au long dans Meïdâny, qui l'attribue à une rivale de Rahama, fille d'Alkhazradj et femme de Saad, fils de Zeyd-Ménat. C'est pour cette raison que les deux verbes رمت et انسلّت sont mis au féminin. La même location est citée dans le *Mostathraf*, mais avec le changement de بدائها en بطرفها [2].

Page 58, ligne antépénultième, dans la réponse des partisans de Zeyd à celui-ci, je crois qu'il faut lire فلَمْ يظلمك et non فلِمَ, car le sens paraît bien être celui-ci : « Puisqu'il en est ainsi, ces gens-là ne t'ont fait aucun tort. Pourquoi donc nous invites-tu à combattre des gens qui ne sont pas injustes ? » A la ligne 5 de la page suivante, il faut lire إِسْتَتَبَّ, au lieu de إِسْتَثْبَتَ. La leçon que nous proposons se rapproche plus de celle du manuscrit : أسْبتب, puisqu'elle présente le même nombre de lettres. De plus elle donne un sens très-satisfaisant : « Zeyd se disposa à se révolter. » A la page suivante, ligne antépénultième, أسرف est sans doute une faute d'impression pour أشرف.

Le fragment publié en 1853 par M. Anspach présentait un grand nombre de fautes, dues les unes au copiste du manuscrit, les autres à l'éditeur. M. de Goeje a fait une chose très-utile en donnant en tête de son opuscule un errata de trois pages pour le travail de son devancier. On pourrait y ajouter encore une ou deux observations. C'est ainsi qu'à la ligne 4 de la page 31 de l'extrait mis au jour par M. Anspach, il faut lire زقا (se mit à crier), au lieu de رقا. A la page 41, l'auteur, après avoir mentionné un fils du calife

[1] *Arabum Proverbia*, edidit Freytag, t. Ier, p. 519. Cf. *ibidem*, 173 et *Meïdanii proverbiorum arabicorum pars*, latine vertit H. A. Schultens, Lugd. Batav. 1795, in-4°, p. 23.

[2] Édition lithographiée, t. Ier, p. 36.

Souleymân, nommé *Abd Alwâhid* et qui fut gouverneur de la Mecque et de Médine, sous le règne de Mervân II, rapporte trois vers composés à la louange de ce prince par un poëte du nom d'*Ibn Harmah* ابن هرمة. Le deuxième mot du second hémistiche du premier de ces vers, qui est tracé ainsi dans le manuscrit : فهر a été lu قِهْر par M. Anspach, et M. de Goeje semble admettre cette leçon. Mais je serais fort tenté de lire فِهْر *Fihr*, nom de l'ancêtre commun de toutes les branches de la grande tribu de Coreich. Ce qui me confirme dans cette opinion, c'est que le troisième vers présentant le nom de Mâlic, père de Fihr, il est tout naturel de trouver dans le premier la mention de celui-ci, plutôt qu'un mot qui signifie : « une pièce d'étoffe de laine rouge, parfois mêlée de soie » (Freytag). D'ailleurs, le mot قِهْر, n'est pas indiqué comme étant du genre féminin ; cependant le pronom affixe qui se rapporte au mot en question est mis au féminin. Or l'emploi du féminin n'a rien que de très-légitime lorsqu'il s'agit d'un nom de tribu. Je traduirais ainsi la pièce de vers tout entière :

« Lorsque l'on dira : Quel est le meilleur de ceux en qui mettent leur espérance les pauvres honteux et les indigents de la race de Fihr ? Quel est celui qui stimule les chevaux le jour de la bataille, en les faisant brider avant même qu'ils soient sellés ? Les femmes des descendants de Mâlic te montreront du doigt comme cet homme-là, avant même de montrer leurs maris. »

Ch. Defrémery.

Systematisch-alphabetischer Haupt catalog der K. Universitaets Bibliothek zu Tübingen. Handschriften. A. orientalische. I. Indische Handschriften. Tubingue, 1865, in-4° (vi et 24 pages).

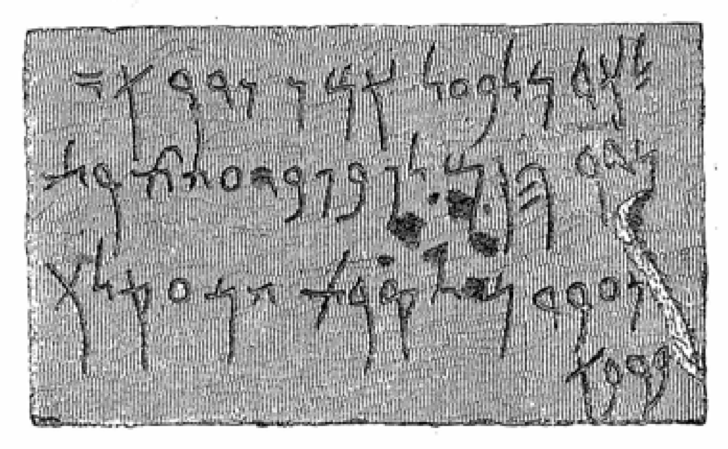
Cette brochure a paru sous forme d'un programme universitaire, et est en même temps la première partie d'un catalogue des manuscrits de la bibliothèque de Tubingue,

contenant les manuscrits indiens. Cette liste comprend à peu près trois cents manuscrits, presque tous sanscrits, les autres bengalis. La description en est faite par M. Roth; elle est, en général, très-courte, et renvoie presque tous les articles aux Catalogues plus détaillés de MM. Weber, Hall et Aufrecht; mais elle est suffisante pour indiquer aux indianistes si un manuscrit dont ils auraient besoin se trouve dans la collection. Le gouvernement du Wurtemberg a eu le bon esprit d'acquérir, pour la bibliothèque de Tubingue, plusieurs collections de manuscrits, et la suite de ce catalogue mettra les savants en état d'en profiter. On ne saurait trop engager les gouvernements à acheter les collections de manuscrits formées en Orient; ils contribuent, de cette manière, à sauver d'une destruction presque inévitable les véritables sources de tout savoir oriental. — J. M.

Le comité des Sociétés savantes au ministère de l'instruction publique reçut, il y a quelques mois, d'un de ses correspondants, M. Ferrand, à Constantine, en Afrique, une empreinte d'une inscription phénicienne trouvée en cette ville, dans les fondements d'une maison. Je dois à l'obligeance du secrétaire de la section archéologique du comité, M. Chabouillet, la communication de cette pièce, et il m'a semblé qu'il n'était pas sans intérêt de la reproduire fidèlement dans le Journal asiatique Il importe de ne laisser périr aucun des rares débris que l'antiquité phénicienne nous a laissés, quand même il n'ajouterait rien à nos connaissances historiques ou philologiques; mais l'inscription que nous publions aujourd'hui, sans différer des autres inscriptions votives quant au fond, offre cependant deux particularités remarquables.

Dans toute la collection d'inscriptions phéniciennes publiées jusqu'à ce jour, nous n'en avons vu que fort peu qui, pour la beauté et la pureté des formes des caractères, puissent être comparées à celle-ci. Elle appartient à la bonne

époque de l'épigraphie carthaginoise. On remarquera, en outre, la forme toute particulière de la lettre ד. Le second point sur lequel nous voulons insister est le nom propre חמלך (*Himilco*), qui, à notre connaissance, ne s'est pas encore rencontré sur les monuments trouvés jusqu'ici. La forme חמלך, proprement אח[י]מלך, avec élision de l'א initial, appartient à cette série de noms propres composés qui se rencontrent fréquemment dans la Bible et sur les monuments. Le nom אחימלך même, dont le sens est *frère* ou *ami du Roi* (ou plutôt *de Molokh*, est porté par trois personnages différents de l'antiquité judaïque, vivant du temps de David. (Voy. I^er livre des *Rois*, chapitre XXII, verset 9; chap. XXVI, verset 6. II^e livre des *Rois*, chapitre VIII, verset 17). Nous ne saurions admettre l'explication de ce mot donnée par Gesenius, qui voit dans Himilco un mot composé de חן (*grâce*) et de מלך.



Voici la transcription et la traduction de l'inscription :

לארן לבעל צמן נדר אש
נדר חמלך בן בדעשתרת
[ב]ן עבדמלקרת שמע קלה
וברך

« Au seigneur Baal-Saman, vœu qu'a voué Ḥimolokh, fils de Badaschtoreth, fils de 'Abdmelkarth. Exauce sa voix et bénis! »

Hermann Zotenberg.

Die orientalischen Handschriften der Bibliothek zu Gotha, verzeichnet von Dr W. Pertsch. Zweiter Theil, Die türkischen Handschriften. Vienne, 1864 (viii et 239 pages).

M. Pertsch avait publié en 1839 la première partie du Catalogue des manuscrits orientaux de la bibliothèque ducale de Gotha, contenant les manuscrits persans; il donne aujourd'hui la suite de son travail, qui comprend les manuscrits turcs, au nombre de deux cent soixante-seize. L'auteur les a divisés en dix-neuf classes. Il indique pour chaque manuscrit le titre, le contenu, l'auteur quand il peut le découvrir, le commencement du texte, la date de la copie, l'indication, s'il y a lieu, des ouvrages européens où l'on trouve des détails sur l'auteur ou l'ouvrage, la mention d'autres manuscrits du même ouvrage qui se trouvent dans d'autres bibliothèques, etc. Le volume se termine par trois index. C'est un travail extrêmement bien fait, qui contient toutes les indications d'histoire littéraire qu'on peut demander à un catalogue, et non-seulement rappelle les données déjà fournies par d'autres, mais en contient un grand nombre de neuves. — J. M.

Le Journal asiatique du mois d'août 1861 renferme un mémoire de M. Reinaud sur le royaume de la Mésène et de la Kharacène. L'objet de ce mémoire est de fixer le commencement et la fin de ce royaume, deux questions jusque-là fort controversées, faute de témoignages positifs. En ce qui concerne le commencement, qui eut pour auteur un personnage de race arabe, nommé *Pasinès* ou *Spasinès*, M. Rei-

naud l'a placé en l'année 129 ou 128 avant l'ère chrétienne. La capitale de ce royaume, située à l'embouchure du Tigre, s'appelait *Spasinè-Kharax*, du nom de son fondateur. Spasinès l'avait bâtie à la place d'une ville du nom d'*Antioche*, qui était attribuée par M. Reinaud au roi séleucide Antiochus II, dit *le dieu*, vers l'an 250 avant J. C. et Antioche avait remplacé une ville du nom d'*Alexandrie*, fondée par le grand Alexandre. Il était à regretter que la numismatique, qui a rendu et qui rend tous les jours tant de services à la géographie et à l'histoire, ne fournît aucune donnée sur un sujet si intéressant. Cette lacune vient enfin d'être remplie. M. le baron de Prokesch-Osten, ambassadeur d'Autriche à Constantinople, et archéologue fort distingué, a écrit à M. Reinaud la lettre suivante, sous la date du 31 janvier 1866.

« Monsieur le professeur,

« Le savant auteur du mémoire sur le commencement et la fin du royaume de la Mésène apprendra peut-être avec plaisir qu'une médaille du fondateur de Spasinè-Kharax vient d'être rendue à la lumière, et qu'elle confirme ce qu'il a dit, et sur l'époque de l'érection de ce royaume, et sur l'état de dépendance où ce pays s'était trouvé jusqu'alors par rapport aux princes séleucides.

« Je viens de recevoir de l'intérieur de l'Asie un tétradragme, dont je joins ici une photographie. Il pèse 16 grammes et 2 centigrammes; sa conservation est bonne, son authenticité incontestable.

« D'un côté est la tête du nouveau roi. L'autre côté porte la figure d'Hercule avec la légende ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΥΣΠΑοΣΙΝοΥ (du roi Hyspasinès), et nous apprenons par elle le véritable nom de ce personnage, que les anciens écrivent tantôt Pasinès, tantôt Spasinès, ou, comme Lucien et comme ici, Hyspasinès.

« A l'exergue est la date ΗΠΡ (188 de l'ère des Séleucides, 124 ans avant J. C.). Cette date coïncide avec celle qui a été fixée par vous, Monsieur; car ce n'est pas dans la première

année de la fondation de son pouvoir que le prince aura commencé à frapper monnaie, ou du moins il n'est pas nécessaire que la première monnaie trouvée soit tout juste de la première année.

« Le style de la médaille étant séleucide, il est effectivement probable, ainsi que vous l'avez dit, qu'Hyspasinès avait été d'abord gouverneur de la Mésène au nom d'Antiochus VII, et qu'il profita des circonstances pour se rendre indépendant.

« Il me paraît de plus que la médaille nous donne presque la certitude que, ainsi que vous l'avez pensé, ce fut Antiochus II qui a relevé les ruines de la ville d'Alexandrie, et donné à la nouvelle cité le nom d'Antioche. Les tétradragmes de ce roi, au type d'Hercule, paraissent frappés en mémoire de cet événement[1]. Ce type ne diffère des médailles d'Hyspasinès et de ses successeurs qu'en ce qu'ici Hercule n'appuie pas sa massue sur la terre, mais la tient relevée sur son genou, et encore que sa tête est diadémée. Ces modifications indiquent peut-être le changement que le pays venait d'éprouver dans sa situation politique. J'observe en outre que la flèche qui se trouve à l'exergue des tétradragmes d'Antiochus II peut se rapporter au fleuve du Tigre (dont le nom en persan a le sens de flèche).

« Il me serait agréable que mon petit trésor fût connu du monde savant. C'est à vous, Monsieur, que je m'adresse. On n'écrit pas impunément un mémoire tel que le vôtre, si vivement apprécié par tous les hommes de la science.

« Agréez, je vous prie, l'expression de ma haute et sincère considération. »

PROKESCH-OSTEN.

[1] Mionnet, *Description des médailles antiques*, t. V, p. 16; supplément, t. VIII, p. 14.

JOURNAL ASIATIQUE.

JUIN 1866.

BAB ET LES BABIS,

OU

LE SOULÈVEMENT POLITIQUE ET RELIGIEUX EN PERSE,

DE 1845 À 1853,

PAR MIRZA KAZEM-BEG.

CHAPITRE II.

DES BABIS.

§ 1. FONDATEUR DE LA DOCTRINE DES CHEÏKHITES. PROGRÈS DES CHEÏKHITES.

Les Babis avaient été précédés par les *Cheïkhites*, dont les doctrines s'étaient rapidement propagées.

Nous avons dit autre part dans un travail sur «le muridisme [1]» qu'outre trente-cinq ordres possédant une organisation formelle et exerçant, selon le temps et les circonstances, une grande et forte influence en Orient, il y avait encore une foule d'associations particulières dans lesquelles se trouvaient des savants, des littérateurs, des poëtes, tous plus ou moins philosophes. Dans leur philosophie

[1] *Parole russe*, oct. 1859.

comme dans leur poésie on traitait de l'éducation spirituelle (*irchad*), du maître et du disciple (*mourchid* et *murid*), de la voie de la vérité (*tarikat*), des moyens de parvenir à la vérité (*vousoul*), de la vérité même (*hakikat*). Tout ceci se rapportait à la connaissance de Dieu et à l'amour pour lui, par conséquent rien qui fût répréhensible; c'étaient là des sujets de pure contemplation. Mais on s'égarait parfois en parlant des droits du maître, des conditions du muridisme, des gradations par lesquelles on arrive à la vérité, à Dieu. Dans l'opinion du peuple, il y eut des mourchids qui s'étaient élevés non-seulement au-dessus des hommes, mais encore au-dessus des anges, et qui étaient arrivés au degré de la divinité. Une vie austère, une abnégation absolue, le renoncement à toutes les jouissances de ce monde, telles avaient toujours été les conditions indispensables pour parvenir à cette hauteur de perfection.

Cheïkh-Ahmed, le fondateur de la doctrine des Cheïkhites, était Arabe. Son surnom de *Legsâi* (le Lehsaïen) prouve qu'il était né à Lehsy, ville principale de la province d'El-Hasa, sur la côte sud-ouest du golfe Persique. Il vivait au commencement de ce siècle. Ses vertus, son austérité et son érudition le rendirent célèbre parmi ses contemporains; il passa les dernières années de sa vie à Kerbela. Dès sa jeunesse, il s'était consacré au *Tarikat*, et par cette voie avait atteint à la perfection, but de ses ardents désirs. Il fonda une école particulière de mysticisme. De tous les côtés les disciples affluaient vers

lui, et il acquit bientôt une grande popularité; sa doctrine n'avait aucun but politique et il ne mettait sa gloire que dans une bonne renommée; cependant il se peut aussi qu'il se soit laissé entraîner par ses propres convictions. Ce qui distinguait son enseignement, c'était l'idée que l'Être suprême pénètre tout l'univers qui émane de lui, et que tous les élus de Dieu, tous les imams, tous les justes, sont la personnification des attributs divins. En partant de ce principe, il croyait que tous les douze imams de la religion chiite, depuis Ali jusqu'à Al-Mehdi, sont la personnification des douze attributs suprêmes les plus parfaits de Dieu[1], que par conséquent ils sont éternels et partout existants. Parmi les douze imams, Ali occupe le premier rang; il est supérieur aux anges et aux prophètes, et, quoique

[1] Les attributs de Dieu sont tous égaux, tous *un* en qualité, disent les scholiastes musulmans; mais, par rapport à la compréhension humaine, les uns semblent supérieurs aux autres; par exemple, Dieu est terrible; Dieu est miséricordieux, et cependant sa miséricorde et sa longanimité surpassent sa sévérité. D'après la doctrine des *Sifatids*, les attributs de Dieu coexistent avec sa suprême existence, par conséquent ont existé de toute éternité; cependant les *Moutazilids* n'admettent pas ceci et disent : Une seule chose est préexistante aux siècles, c'est la suprême existence de Dieu; dans le cas contraire, disent-ils, il faudrait admettre une infinité d'êtres existant avant les siècles, ce qui est contraire à la doctrine de l'unité divine. Il y en a d'autres qui tiennent le milieu entre ces deux anciennes écoles et qui disent que les attributs de Dieu sont éternels en lui et sont inséparables de lui; donc, d'après la doctrine des Cheïkhites, les attributs de Dieu, découlant de sa suprême existence, peuvent par sa volonté même être personnifiés en se fondant avec l'esprit et l'âme humaine, qui, elle aussi, émane de Dieu.

au-dessus de Mahomet, il est vraiment au-dessous de lui qui est l'expression de l'attribut de Dieu, le dispensateur de tous les dons (*kasim oul arzak*). Quoique cette manière de voir soit en parfaite opposition avec l'enseignement dogmatique des Chiites-imamites, et que les *fakihs* (légistes) se soient élevés contre le Cheïkh, cependant l'ancien penchant des Persans pour la doctrine de l'incarnation et de la réincarnation s'était toujours manifesté et se manifeste encore dans leur constante disposition pour de semblables discussions, et il a toujours servi de mobile principal aux progrès des anciens schismes dans le *Tarikat*. Le savant Cheïkh, dont la vie était exemplaire et des plus austères, se vit bientôt entouré d'une multitude de disciples et d'auditeurs, et le nombre de ses murids [1] augmentait de jour en jour. Beaucoup de ces derniers étaient de la Perse méridionale et de l'Irak, où se trouvaient les naïbs ou vicaires représentants du mourchid et désignés par lui pour la propagation et la défense de la doctrine [2].

[1] Nous désignons sous le nom de *disciples* ses plus intimes murids qui ne le quittaient pas et prêchaient sa doctrine; sous celui d'*auditeurs*, nous comprenons seulement ceux qui suivaient son enseignement, ses leçons; ses *murids* étaient par conséquent ceux qui dans le peuple avaient embrassé sa doctrine, y compris ceux-là mêmes qui ne l'avaient jamais vu; mais dans les derniers temps on a donné le nom de *murid* à ceux qui, dans les soulèvements politiques ou religieux, prennent les armes, comme nous l'avons vu dans le Daghestan.

[2] Nous avons connu dans la suite un de ces naïbs; c'était un des dignitaires persans à Kirmès; il se nommait Kérim-Khan.

§ 2. LE SUCCESSEUR DE CHEÏKH-AHMED : CHEÏKH-KAZEM, MAÎTRE DE BAB.

Cheïkh-Ahmed, étant tombé subitement malade, mourut peu de temps après. Les murids se trouvèrent sans guide et sans maître, car en mourant le Cheïkh n'avait pas désigné celui qui devait lui succéder.

Il faut remarquer ici que, dans le *Tarikat*, comme dans toutes les affaires qui touchent à la religion, le droit de succession n'existe point; ou bien c'est le maître qui désigne le plus digne d'entre ses disciples et ses murids, ou c'est l'élection qui décide. Dans le cas où l'on a recours à l'élection, il va sans dire que le pouvoir religieux, tant recherché, appartiendra à ceux qui, par leurs vertus, la rigidité de leur vie et bien souvent aussi par leurs intrigues, auront su acquérir la popularité. Nul doute que l'esprit et la science ne jouent ici un rôle important, comme on peut voir dans notre travail sur le muridisme et sur Chamil.

Après la mort de Cheïkh-Ahmed, Cheïkh-Seïd-Kazem, l'un de ses plus proches disciples, fut élu à sa place, mais non sans une grande opposition de la part de divers concurrents. Comme il s'était formé dans le bas peuple plusieurs partis qui tous plaidaient la cause de leurs maîtres respectifs [1], et

[1] Les plus proches disciples du maître (*mourchid*, guide) ont une grande influence dans le bas peuple, qui se divise sans réflexion en partis; et, aux moindres sollicitations des maîtres, ils se

que chacun de ces partis prétendait à la suprématie, Seïd-Kazem refusa l'honneur qu'on voulait lui faire sous prétexte qu'il ne s'en trouvait pas digne. On assure qu'il était de bonne foi et qu'il fit tout son possible pour n'être point élu. La lutte se prolongea longtemps; mais enfin, les compétiteurs et les opposants s'étant mis d'accord, le modeste Seïd-Kazem fut élu et dut accepter.

Aussitôt que Cheïkh-Seïd-Kazem eut été élevé à la dignité de mourchid, il confirma dans leurs fonctions les anciens naïbs des diverses provinces de la Perse. De nouveaux disciples affluèrent de toute part à Kerbela et se groupèrent autour de lui. Parmi eux, comme nous l'avons déjà dit, se trouvait notre héros Mirza-Ali-Mohammed.

Sa manière de penser et d'agir attira d'abord sur lui l'attention du maître et celle de ses compagnons. Ce jeune homme à la vie rigide, plein de candeur et si mystérieux dans ses actions, devait se faire remarquer dans une réunion de penseurs [1]; quelques-uns, plus mondains ou plus positifs, attribuaient cette conduite à une espèce de folie; la plupart le surnommaient l'*illuminé*.

Mirza-Ali-Mohammed suivait, dit-on, fort irrégulièrement les leçons de Seïd-Kazem, et y assistait

partagent en catégories hostiles, ce qui contribue à former des sectes séparées.

[1] Dans notre étude sur le muridisme, nous avons eu souvent l'occasion de signaler le caractère mystique du *Tarikat*; ses partisans et ses adeptes portent le nom de *Ahli-sirr*, c'est-à-dire « les mystiques. »

même assez rarement. Il fuyait ordinairement la société des hommes, et, dans la suite, lorsqu'il venait écouter le maître, des conversations s'engageaient dans l'assemblée à son sujet : « Le voici ! voici l'être mystérieux, le sublime jeune homme ! » s'écriait-on de toutes parts. A ce qu'on assure, le maître lui-même exprimait hautement l'estime dans laquelle il tenait ce disciple et parlait de lui d'une façon énigmatique. On assure que, lorsque ses disciples lui demandaient lequel d'entre eux serait leur mourchid après lui, il répondait ordinairement : « Vous le chercherez vous-mêmes et le trouverez bien. » Parfois il disait aussi : « Il est au milieu de vous. »

Lorsque Mirza-Ali-Mohammed se présentait durant la leçon et prenait place, suivant son habitude, près de la porte, il arrivait que le maître lui-même s'écriait : « Le voici ! » Personne ne faisait alors attention à ces paroles dont plus tard on s'est souvenu. Tout le monde s'accorde sur ces premiers détails de la vie de Bab.

Mirza-Ali-Mohammed quitta enfin Kerbela et retourna à Chiraz, sa patrie, où, comme nous l'avons dit dans sa biographie, il fut reçu avec honneur.

Durant la vie de Seïd-Kazem, la doctrine des Cheïkhites se répandit dans toute la Perse, si bien que dans la seule province d'Irak il y avait plus de cent mille murids. Cependant nulle part on n'eut à constater une forte opposition de la part du clergé, ou une tendance politique qui fût évidemment hostile au gouvernement. Au contraire, nous rencon-

trons, parmi les admirateurs du Cheïkh, un grand nombre de fonctionnaires de l'État et des principaux membres du clergé, tous enthousiastes de sa philosophie et fiers de sa renommée [1].

§ 3. ORIGINE ET PROGRÈS DE LA COMMUNAUTÉ SECRÈTE DES BABIS (1842-1846).

Hadji-Seïd-Kazem mourut après avoir administré les affaires des Cheïkhites durant dix-sept années selon les uns, et vingt ans selon d'autres. Il n'avait pas désigné son successeur, soit qu'il n'en ait pas eu le temps, soit qu'il n'ait pas voulu ostensiblement le désigner. Les Cheïkhites de Kerbela désignèrent quatorze des leurs qui durent se rendre partout où leur doctrine avait un nombre important d'adhérents, afin de chercher parmi eux celui qui, par son mérite et par ses vertus, serait digne d'être leur chef et leur guide spirituel, car le maître avait dit pendant sa vie : « Vous le chercherez et le trouverez. »

Au nombre des plus anciens disciples de Seïd-Kazem, il y en avait qui étaient fort considérés de tous les autres, et quatre d'entre eux, Moulla-Housseïn-Bouchrouï, Moulla-Hassan, surnommé *Gaouher*, Kérim-Khan et Moulla-Iousouf d'Ardebil, jouissaient d'une très-grande autorité. Moulla-Housseïn-Bouchrouï et Moulla-Iousouf songeaient depuis longtemps à réformer la doctrine des Cheïkhites,

[1] Nous dirons quelques mots de la doctrine des Cheïkhites dans le dernier chapitre de cette relation.

ainsi qu'aux moyens de lui donner secrètement une signification politique, afin d'affaiblir le pouvoir clérical et l'absolutisme des rois. Cependant ni l'un ni l'autre n'avaient la force nécessaire pour une si grande tâche, et la considération dont ils étaient entourés ne pouvait être qu'une cause de discorde.

Le nom de Mirza-Ali-Mohammed jouissait d'une grande popularité; sa vie exemplaire, son caractère et son humilité donnaient à ces deux ambitieux l'espoir de réussir en mettant en avant le nom du favori du peuple.

Lorsque les disciples de Seïd-Kazem se furent divisés, les uns reconnurent pour successeur à la place de leur défunt maître Kérim-Khan de Kirman, d'autres choisirent Moulla-Hassan surnommé *Gaouher*, et enfin un troisième parti élut Moulla-Housseïn. Celui-ci, qui était alors à Chiraz, écrivit à ses confrères de Kerbela que ni lui ni aucun autre ne méritait d'être élevé à la dignité de mourchid et que le seul qui en fût digne était cet *illuminé* auquel leur maître Seïd-Kazem avait fait plusieurs fois allusion pendant ses leçons. « Je l'ai trouvé à Chiraz, écrivait-il, et seul il est digne d'être mourchid. »

La lettre de Moulla-Housseïn, qui venait confirmer ce qu'on avait entendu dire de son refus d'être le guide spirituel des Cheïkhites, attira sur lui l'attention de beaucoup de partisans de cette doctrine.

Ils se réunirent donc en grand nombre à Chiraz, où Moulla-Housseïn se trouvait déjà depuis quelque

temps auprès de Mirza-Ali-Mohammed, et ils choisirent ce dernier pour leur mourchid. Les autres disciples de cette école, et c'était le plus petit nombre, se partagèrent, les uns en faveur de Moulla-Hassan, les autres en faveur de Kérim-Khan.

Cependant Ali-Mohammed n'avait en rien changé sa manière d'être. Toujours tel que nous l'avons dépeint dans sa biographie, il ne parlait que d'une façon énigmatique et à double sens; il menait la vie la plus austère, ne parlait pas volontiers, fuyant souvent la société des hommes et même celle de ses disciples.

Nous ignorons de quelles convictions étaient pénétrés alors Mirza-Ali-Mohammed et ses disciples; ce dont nous sommes certain seulement, c'est que ces derniers se réunirent secrètement et posèrent le premier programme de sa doctrine.

Nous ignorons également dans quelle mesure le maître lui-même prit part à ces plans de réforme; mais nous sommes disposé à croire que le côté moral de ce programme doit lui être attribué; tout le reste a été ajouté successivement et plus tard. Nous ne pouvons en rien blâmer Mirza-Ali-Mohammed, sinon de s'être donné l'épithète de Bab «porte» (de la vérité). Il est même permis de supposer que cette idée lui a été suggérée par ses disciples, et il se peut qu'il y ait été entraîné par faiblesse. Une tradition dit que ce surnom lui a été donné parce que, pendant les leçons de Seïd-Kazem, il se tenait constamment près de la porte, et

que, lorsqu'il fut élevé au rang de mourchid, le rusé Moulla-Housseïn rappela cette circonstance et lui dit : « Tu étais *porte* dans l'ordre de la science et de l'éducation spirituelle (c'est-à-dire ils passaient par toi pour entrer dans l'auditoire), et maintenant toi, tu es la *porte* de l'éducation spirituelle et la porte de la vérité. »

Nous ne pouvons dire jusqu'à quel point cette assertion est vraie; mais elle est au moins probable et donne une certaine vraisemblance à notre supposition, que la secte des Babis remonte moins à Bab lui-même qu'à ses premiers disciples, et que Bab apparaît plutôt comme un mythe, un idéal personnifié, au nom duquel agissaient ceux qui aspiraient à la liberté.

On ignore le nombre des disciples qui, à cette époque, entouraient Bab et agissaient en son nom : nous ne voyons que cinq individus participant à des réunions secrètes, et organisant dans la suite une vraie milice de Babis; ces cinq disciples sont : Moulla-Housseïn-Bouchroui, Moulla-Iousouf d'Ardebil, Hadji-Mohammed, Agha-Mohammed-Ali et un certain Seïd-Ali. Nous trouvons les quatre premiers agissant constamment dans diverses parties de la Perse; quant au dernier, nous ne le rencontrons nulle part. M. Sévruguin dit qu'il fut chargé d'agir dans l'Irak[1].

Lorsque Bab eut tout quitté pour se retirer à la

[1] Ce doit être Moulla-Cheïkh-Ali, qui dans la suite apparaît à la tête des Babis de Téhéran. (Voyez § 5.)

Mecque (1843?), Moulla-Housseïn s'annonça comme étant son naïb (représentant, vicaire); il se rendit dans l'Irak après avoir envoyé des naïbs dans diverses provinces en son nom. Hadji-Mohammed-Ali [1] s'était rendu quelque temps auparavant dans le Mazandéran, où vinrent également trois ou quatre ans après Moulla-Housseïn et Kourret oul Aïn (§ 5), qui arrivait de Kazvin; Moulla-Iousouf et Agha-Mohammed-Ali furent envoyés dans l'Aderbidjan.

Les propagateurs, apôtres de la nouvelle doctrine, avaient de plus leurs affiliés, qui avaient fait le serment de mourir pour le nom de Bab et de travailler sans repos ni trêve à atteindre au but qui leur était indiqué; ainsi la société secrète des Babis croissait rapidement, et partout on en parlait.

Il ne faut point perdre de vue que l'enseignement de Bab devait être la continuation de la doctrine des Cheïkhites et qu'il avait pris le titre de mourchid en lieu et place de son précédent maître Seïd-Kazem; et en ceci on n'a aucun reproche à lui adresser. Cependant, dès les premiers temps de

[1] On l'appelle tantôt Hadji-Mohammed-Ali, tantôt simplement Hadji-Mohammed; les uns prétendent qu'il accompagnait Bab dans son pèlerinage à la Mecque; d'autres, qu'il fit sa connaissance sur le chemin de la Mecque. Ceci embrouille un peu les faits, d'autant plus que l'envoi de naïbs dans diverses provinces de la Perse eut lieu en l'absence de Bab lors de son pèlerinage; ainsi Hadji-Mohammed-Ali ne pouvait se trouver dans le Mazandéran s'il accompagnait Bab à la Mecque. L'historien de la Perse dit que Bab n'alla pas jusqu'à la Mecque et qu'il revint sur ses pas; mais il est de notoriété publique que Bab est allé à la Mecque.

l'établissement de la nouvelle doctrine, beaucoup d'entre les Cheïkhites, voyant dans Moulla-Housseïn des idées entièrement opposées à ce qu'ils en attendaient, se séparèrent de lui. Au nombre de ces dissidents étaient Mirza-Ahmed-Bahanchagui, Seïd-Iahia-Varabi, Moulla-Mohammed-Magani et autres dont nous dirons quelques mots plus tard. Le premier d'entre eux, comme nous l'avons vu dans la biographie de Bab (§ 8), eut occasion de lui rendre quelques services; le second se fit plus tard et en secret son murid, et dans la suite il prêcha ouvertement en son nom. C'est sur lui que retombe la responsabilité des affreux désordres et des massacres dont il sera parlé plus tard (§ 19); le dernier enfin, à la grande surprise de Bab, consentit à ce qu'il fût condamné à mort. Après cela les Cheïkhites qui n'acceptèrent point la nouvelle doctrine se séparèrent des Babis et ne formèrent plus de secte à part. On rencontre encore quelques savants qui tiennent à cette doctrine; mais ils n'ont aucune influence.

§ 4. INFLUENCE DE SEÏD-HOUSSEÏN SUR BAB; SON CARACTÈRE (1847).

Lorsque le gouvernement commença à prendre des mesures pour poursuivre les Babis et Bab lui-même, ses disciples se dispersèrent sans cependant cesser d'être en relation secrète avec lui. Moulla-Housseïn, à la tête de la communauté secrète des Babis, parvint à réunir un nombre important de murids dans l'Irak, le Mazandéran et le Khorasan.

Bab se trouvait alors à Ispahan, et deux hommes des plus dangereux par leurs idées et leurs desseins se livrèrent entièrement à lui; c'étaient les deux frères Seïd-Housseïn et Seïd-Hassan dont nous avons fait mention (chap. I, § 14).

Nous ne croyons pas superflu de nous étendre ici plus en détail sur ces deux frères, surtout sur Seïd-Housseïn, dévot intrigant des plus remarquables, tels qu'on en rencontre trop souvent dans l'histoire des schismes.

D'après M. Sévruguin, ces deux frères étaient de Yezd. Seïd-Housseïn, jeune homme de dix-neuf ans, avait étudié à Méched et, accompagné de son frère, il s'était mis à voyager pour compléter son instruction. A Ispahan ils s'étaient liés avec Bab, dont ils ne se séparèrent plus jusqu'à sa mort. Seïd-Housseïn était parvenu à s'emparer entièrement de l'esprit de son maître. C'est au nom de Bab qu'il écrivait à ses prosélytes, les encourageait, les stimulait dans le rigoureux accomplissement de leurs devoirs; c'est lui qui écrivit le Coran de Bab et en fit parvenir les fragments à ses murids. Il distribuait des prières et des talismans à ceux qui venaient visiter le maître; en un mot il ne le quittait pas plus que son ombre. Cet homme avait si bien su pénétrer dans la confiance de Bab que celui-ci fait plusieurs fois allusion à sa personne dans ses exhortations et dans les paroles énigmatiques du Coran qui porte son nom.

Constamment occupé du soin d'augmenter le

nombre des prosélytes de Bab, Seïd-Housseïn maintenait des intelligences secrètes à Ispahan; ses relations s'étendaient à Tauris, à Makou et jusque dans la citadelle de Tchégrik; il servait d'intermédiaire entre Bab et ses nombreux visiteurs.

Si Bab s'est laissé entraîner par les hommages dont l'entouraient ses partisans et le peuple, et si dans ses discours énigmatiques il se faisait passer pour imam et pour la divinité incarnée, comme les musulmans l'en accusent, c'est à ses disciples qu'il faut s'en prendre et surtout à Moulla-Housseïn et à Seïd-Housseïn. Nous ne savons rien sur les rapports personnels qui existaient entre ces deux principaux propagateurs du Babisme; seulement nous savons qu'ils étaient secrètement en correspondance suivie.

Après la reclusion de Bab, Moulla-Housseïn et les autres naïbs avec lesquels il était d'accord agitaient en son nom l'Irak, le Mazandéran, le Khorasan et l'Aderbidjan; cependant Seïd-Housseïn resta constamment auprès de Bab, agissant pour le but commun. Quel était donc ce but commun? Était-ce l'abaissement de l'islam? s'agissait-il de fonder une nouvelle religion, un nouveau schisme? Ou bien ce but avait-il un caractère politique et tendait-il à une réforme générale? Tout était obscur, indéterminé. Il y avait bien pourtant un peu de tout cela; tous ces éléments divers se confondaient sous la dénomination de Babisme, et, à la première occasion favorable, chaque meneur, chaque chef de parti aurait pu mettre en avant tel ou tel

principe en l'accommodant à ses vues, aux circonstances et à l'esprit du temps. En principe, le but pour ainsi dire avoué était d'affaiblir d'abord, puis d'anéantir le pouvoir du clergé et du gouvernement.

L'infructueuse tentative des Babis et les tristes résultats de leurs menées présentent des données sur lesquelles nous fondons nos suppositions; cependant la trahison de Seïd-Housseïn ne nous permet pas d'admettre qu'il ait été mû par aucun mobile noble et élevé. Une seule chose est bien évidente, c'est qu'il voulait se former un parti de fanatiques, et par ce moyen se frayer avec le temps un chemin au pouvoir suprême religieux. Beaucoup de passages du Coran ainsi que des prières qu'il composait au nom de Bab prouvent qu'il encourageait l'ignorance afin d'agir avec plus de force sur l'esprit de partisans aveugles.

§ 5. PROGRÈS DES BABIS. — PROSÉLYTES REMARQUABLES.

Pendant que des poursuites étaient dirigées contre Bab à Ispahan, à Tauris et à Makou [1], le nombre de ses murids augmentait peu à peu secrètement. Bouchrouï et Hadji-Mohammed agissaient avec succès dans le Khorasan et le Mazandéran. Dans l'Irak, cette doctrine fut propagée d'abord, sous la direction de Moulla-Housseïn, par Cheïkh-Ali, qui y apporta un dévouement extraordinaire,

[1] Voy. chap. I, § 6-10.

et ensuite par Cheïkh-Ali [1] seul, et avec beaucoup de succès.

Dans Tauris et les environs, le Babisme fut prêché par Agha-Mohammed-Ali et Moulla-Iousouf : les succès de celui-ci furent tels que le village entier de Milân embrassa sa doctrine. Dans la ville de Kazvin, c'était une femme qui prêchait cette doctrine. Cette femme, remarquable par sa naissance, sa beauté et son instruction, avait entendu parler de la nouvelle doctrine, qui accordait aux personnes de son sexe les mêmes droits qu'aux hommes et de plus leur permettait de se montrer en public le visage découvert; elle apparaît sur la scène deux ans auparavant, alors que Moulla-Iousouf enseignait avec succès dans l'Irak. C'était la fille de Hadji-Mohammed-Salih, *Moudjtéhid* de Kazvin, personnage très-connu, et elle était fiancée [2] au *Moudjtéhid* Akhound-Hadji-Mohammed-Taki, de Baragan; ainsi par sa position elle était respectée entre toutes les femmes de son pays.

Kourret oul-Aïn (lumière des yeux), — tel est le nom de notre héroïne, — se met en correspondance avec Moulla-Iousouf; elle a des entrevues secrètes avec lui, et au nom de Bab se fait initier à la nouvelle doctrine [3]. Le bruit s'en répandit bientôt à

[1] C'était un des disciples de Cheikh-Ahmed et de Seïd-Kazem. Dès l'apparition des Babis, il devint partisan zélé de leur doctrine et ne cessa d'agir dans ce sens jusqu'à l'anéantissement des Babis de Téhéran en 1852.

[2] D'après le *Nasik out-Tavarikh*, elle était femme de Moulla-Mohammed, fils de Moulla-Mohammed-Taki.

[3] Beaucoup de personnes, et de ce nombre l'auteur de l'Histoire

Kazvin. Ni les exhortations, ni les menaces, ni les larmes de ses parents, ni le mépris de ses adversaires, rien ne peut l'arrêter. Elle va partout sans voile, prêchant l'amour pour Bab et sa doctrine, et organise en peu de temps une communauté nombreuse. Deux partis se formèrent bientôt à Kazvin : l'un sous la menaçante influence des vieux conservateurs des préjugés de l'islam; l'autre, entraîné par Lumière des yeux, s'était fait le défenseur de la nouvelle doctrine.

Comment une femme, créature si faible en Perse, et surtout dans une ville comme Kazvin, où le clergé possède une si grande influence, où les oulemas, par leur nombre et leur importance, attirent l'attention du gouvernement et du peuple, comment se peut-il que là, justement, dans des conditions si peu favorables, une femme ait pu organiser un parti si puissant d'hérétiques? C'est là une question qui déconcerte quelque peu même l'historien de la Perse, Soupehr; c'était en effet sans exemple dans le passé.

Cet historien tâche d'expliquer ainsi ce fait. La fille du *Moudjtéhid*, dit-il, avait reçu une instruction peu commune, elle était savante même et possédait au plus haut degré le don de la parole, mais par-dessus tout elle était belle, et de la beauté la plus éclatante; voilà pourquoi elle s'est vue si vite et si

de la Perse, disent que la doctrine de Bab est parvenue à Kourret oul-Aïn par d'autres voies; suivant eux, elle aurait été en correspondance avec Bab et Moulla-Housseïn.

facilement entourée d'une foule d'adorateurs. C'est ainsi qu'un musulman, aveuglé par la partialité, se rend compte d'un phénomène si extraordinaire. Mais cette femme a eu sur «ces adorateurs» une influence toute spirituelle, elle a su leur inspirer une confiance sans bornes. Elle était en effet instruite et même savante, et sa beauté a dû, sans aucun doute, lui être d'un grand secours; grâce à ces armes, dont la nature l'avait si généreusement munie, elle put, comme on dit, braver le feu et l'eau : tout devait céder devant elle; partout les chemins devaient lui être ouverts. Elle enleva le voile qui couvrait son visage, non pour fouler aux pieds les lois de la chasteté et de la pudeur si profondément gravées sur les tables de la loi orthodoxe et dans les préjugés populaires, mais bien plutôt afin de donner, par son regard, plus de force aux paroles inspirées qu'elle adressait aux hommes de bonne volonté et aux curieux. Ses discours stigmatisaient cette tyrannie grossière qui, depuis tant de siècles, enchaînait la liberté et dérobait la beauté derrière un voile éternel; par conséquent elle ne prêchait pas, ce qu'on lui attribue, au nom de l'impudeur ni au nom de l'abolition des lois de la modestie, mais elle soutenait la cause de la liberté qui, elle aussi, est une vertu.

Cette nouveauté attirait journellement autour d'elle une foule de curieux; mais les paroles éloquentes et pleines de vérité qui sortaient de ses lèvres captivaient l'esprit, peut-être le cœur même des sages. Tous ceux qui l'avaient entendue s'en retournaient

pleins d'enthousiasme : seuls, quelques hypocrites incurables ne s'étonnaient que de l'impudence de ses discours.

La fille du *Moudjtéhid* se nommait *Zerrin-Tadj* (couronne d'or); ses admirateurs, frappés de sa beauté, lui donnèrent différents noms : ainsi on la surnomma d'abord *Badroud-Doudja* (pleine lune dans la nuit sombre); ensuite *Chams ouz-Zoha* (soleil au méridien), et puis enfin *Kourret oul-Aïn* (lumière des yeux), et *Tahiré* (la pure), noms qui lui sont restés toute sa vie et sous lesquels elle est mentionnée dans le Coran des Babis.

Les Babis, murids de Kourret oul-Aïn, se multipliaient de jour en jour à Kazvin. Ce que voyant, un des *Moudjtéhids* de la ville, parent de cette femme, employa tous les moyens pour lui faire abjurer son hérésie, mais sans pouvoir y parvenir. Dans sa colère et son indignation, cette autorité en islam anathématisa publiquement Bab et sa doctrine; mais il paya cet acte de sa vie: une nuit que, suivant sa coutume, il se rendait à la mosquée avant l'aurore, trois Babis se précipitèrent sur lui et le tuèrent.

Un fait semblable [1], horrible dans l'islam, pro-

[1] Le lecteur doit être au courant de l'importance du titre de *moudjtéhid*. Les Moudjtéhids sont peu nombreux et gouvernent le royaume spirituel de l'islam. Chacun d'eux a des *mukallids* (disciples), partisans de ses idées et prescriptions dans ce qui regarde l'accomplissement du rite religieux *, de sorte que la Perse chiite et même le chah et sa cour sont soumis à la direction spirituelle des *Moudjtéhids*.

* Voy. *Chéraï oul-Islam*, série 1, Saint-Pétersbourg, p. IX, art. 7, § 3.

duisit une grande agitation dans toute la ville. Les coupables furent arrêtés, condamnés à mort, et leur victime mise au nombre des saints[1]. Le crime de ces hommes était trop en contradiction avec les lois pour qu'ils trouvassent des défenseurs, et Kourret oul-Aïn dut quitter Kazvin ; elle partit accompagnée de ses plus dévoués partisans pour se réunir aux Babis du Khorasan.

§ 6. SOULÈVEMENT ARMÉ DES BABIS DANS LE MAZANDÉRAN (1848-1849).

Le Mazandéran et le Khorasan se sont toujours fait remarquer par le penchant de leurs habitants pour les querelles religieuses et la superstition ; de plus, la situation géographique de ces deux provinces, éloignées du centre du gouvernement, contribuait beaucoup aux succès de tous les soulèvements. Le Babisme avait pris naissance à Chiraz et s'était fortifié dans l'Irak ; mais c'est dans le Khorasan que s'organisa le premier soulèvement des Babis, et c'est dans le Mazandéran qu'il acquit une grande extension. Comme nous l'avons dit, Hadji-Mohammed-Ali agissait dans cette dernière province depuis longtemps, et beaucoup de murids s'étaient groupés autour de lui bien avant les succès obtenus par Moulla-Iousouf dans l'Aderbidjan. Plus de trois ans

[1] Ce *Moudjtéhid* est aussi nommé *Hadji-Mohammed-Taki*. On le gratifie maintenant de l'épithète de *Chéhidi-Salis*, ou troisième martyr après Al-Mekki, auteur du *Loum'a*, et Zeïn oud-Din, auteur du *Cherh oul-Loum'a*, commentaire du précédent. Tous les deux furent de célèbres juristes chiites.

avant la mort de Mohammed-Schah, Hadji-Mohammed y paraît déjà, et deux ans à peu près avant la mort de ce monarque nous trouvons Moulla-Housseïn dans le Khorasan, où il était accouru de l'Irak pour agir de concert avec Hadji-Mohammed-Ali. Ce Hadji avait, en sa qualité de *Moudjtéhid*, une grande importance dans le Mazandéran; puis on s'aperçut qu'il était partisan de la doctrine de Bab [1]. Son activité dans l'Irak, le Khorasan et le Mazandéran, était infatigable. Moulla-Housseïn et lui répandaient la nouvelle doctrine, non-seulement parmi le bas peuple, mais ils ne craignaient pas d'y engager les plus puissants d'entre le clergé et les courtisans. D'après l'historien Soupehr, Moulla-Housseïn, lorsqu'il était encore dans l'Irak, chercha ouvertement à gagner à la doctrine de Bab Manoutchehr-Khan [2], gouverneur général d'Ispahan; à Kachan, il gagna le *Moudjtéhid* Hadji-Moulla-Mohammed, de Nérak, connu par son

[1] Quelques personnes pensent que ce Hadji-Mohammed n'avait point du tout été *Moudjtéhid*, mais qu'il jouissait dans le peuple des avantages de ce titre appartenant à son homonyme, qui en effet était revêtu de cette dignité dans le Mazandéran. L'historien de la Perse prétend que ce Babi effréné avait été dans sa jeunesse attaché au service du *Moudjtéhid* du Mazandéran qui portait le même nom (Hadji-Mohammed-Ali), et qu'il avait amassé auprès de lui quelque savoir et quelque argent; après quoi, il était parti pour la Mecque, avait rencontré Bab chemin faisant, avait embrassé sa doctrine et s'était donné à lui corps et âme. Revenu de la Mecque avec le nom de Hadji-Mohammed-Ali, il s'établit à Bar-Fourouch dans le Mazandéran et y agit de concert avec Moulla-Housseïn. (Voyez plus haut, § 3.)

[2] L'historien de la Perse soupçonne même ce gouverneur général d'avoir éprouvé des sympathies pour la doctrine de Bab. (Voir chap. I, § 5.)

érudition, et enfin à Téhéran, le Chah lui-même et son premier ministre Hadji-Mirza-Aghassi auquel il présenta une lettre de la part de Bab. Ceci se passait au début de leur carrière, et l'audace de Moulla-Housseïn resta non-seulement impunie, mais les succès dont furent couronnées ses tentatives de prosélytisme auprès de personnages éminents de la Perse lui donnèrent une assurance dont il ne se départit jamais. Ainsi à Ispahan il fit un prosélyte de la plus haute importance dans la personne de Moulla-Mohammed-Taki, de Hérat, homme très-connu et qui appartenait au clergé de cette ville; dans les mosquées, il appelait le peuple à reconnaître la suprématie spirituelle de Bab [1]; à Kachan, il convertit un riche marchand du nom de *Hadji-Mirza-Djan*; à Méched, il acquit à la doctrine de Bab un savant célèbre, Cheïkhite d'un grand mérite, dont l'influence était très-grande dans le peuple; c'était Moulla-Abd-oul-Kadir, de Yezd. A Nichabour enfin, il convertit Moulla-Ali-Asghar, *Moudjtéhid* fameux, ce qui produisit une grande agitation dans le peuple, et alors seulement les autorités locales songèrent à prendre des mesures répressives contre Moulla-Housseïn. Il fut arrêté par ordre de Hamza-Mirza, commandant supérieur de l'armée du Khorasan; mais il ne resta pas longtemps enfermé, car, lors des troubles qui eurent lieu à Méched [2], il parvint à s'enfuir.

[1] Voy. *Nasih out-Tavarikh*, t. III, à la relation des événements pour 1264 de l'hégire.

[2] Ces troubles eurent lieu au mois d'août 1848; ils furent causés

Après avoir écrit à Hadji-Mohammed-Ali et à Tahiré, l'héroïne de Kazvin, il se dirigea de façon à pouvoir se réunir à eux, allant de ville en ville à travers le Khorasan, et mettant à profit l'état des esprits pour faire un grand nombre de prosélytes. Lorsque, accompagné de ses adhérents, il arriva à Miami [1], trente-cinq des habitants se joignirent immédiatement à lui. Encouragé par tant de succès, il se mit à prêcher au nom de Bab avec plus d'ardeur que jamais, ce qui souleva contre lui le clergé du pays et occasionna des troubles. Les gens de Miami, excités par le clergé, se ruèrent sur les hérétiques, et, après une lutte courte mais ardente, les expulsèrent de la ville; ce fut la première escarmouche que les Babis eurent à soutenir dans le Khorasan. Après cet échec causé par l'infériorité du nombre, Moulla-Housseïn prit le chemin de Chahroud [2], où il fut aussi fort mal reçu; c'est pourquoi lui et ses partisans se rendirent à Bastam [3] et allèrent s'installer à 13 kilomètres de cette ville, dans le village Housseïn-Abad, où il continua avec succès ses prédications.

Ces événements se passaient à l'époque de la mort de Mohammed-Chah (septembre 1848). En Perse,

par la mauvaise administration de Hamza-Mirza et fomentés par les intrigues secrètes d'un homme très-connu, nommé *Salar*. (Voy. ch. I, § 12, et chap. II, § 13.)

[1] Petite ville sur la route, vers la frontière du Tabaristan, à 143 kilom. d'Asterabad.

[2] Ville à 50 kilom. de Miami.

[3] Ville ancienne, aujourd'hui village de peu d'importance, à peu de distance et au nord de Chahroud.

les interrègnes sont ordinairement signalés par des troubles; aussi Moulla-Houssein ne perdait aucune occasion pour en profiter. Il écrivit de nouveau à Hadji-Mohammed-Ali dans le Mazandéran, et à Kourret oul-Aïn, sur la nécessité de réunir leurs forces sur un seul point, et leur conseillait de se réunir à un moment donné à Bar-Fourouch, ville principale du Mazandéran.

A cette époque les communications étaient plus difficiles qu'elles ne le sont aujourd'hui; même à présent, dans cette partie de la Perse, une lettre met de six à sept jours pour parvenir d'une ville à une autre, lors même que la distance ne dépasse pas 200 kilomètres. Les lettres ne sont pas expédiées par la poste, mais elles sont confiées à des particuliers qui, chemin faisant, s'arrêtent pour leurs propres affaires et remettent les lettres dont ils se sont chargés souvent un mois après le terme voulu. J'ai cessé au reste de m'étonner de ces lenteurs depuis qu'un vice-amiral m'a appris qu'en été une lettre, expédiée de Saint-Pétersbourg pour Cronstadt par Londres, a la chance d'arriver plus vite à son adresse qu'une lettre expédiée en automne ou au printemps par la voie directe. Cette plaisanterie était certainement fondée sur ce qu'en automne et au printemps les communications sont parfois fort difficiles entre ces deux villes. Au reste il ne s'agit point de ceci, mais bien des correspondances entre les chefs des Babis. Les lettres furent confiées à des exprès qui se réunirent à des caravanes. A cette époque, Hadji-Mo-

hammed-Ali était en route pour Bar-Fourouch. A peu près six mois auparavant (en avril ou mai 1848), lorsque, accompagné de ses prosélytes, il se rendait de l'Irak dans le Khorasan, il avait appris la nouvelle des troubles qui avaient éclaté à Kazvin et des succès de Kourret oul-Aïn.

Le bruit lui était parvenu que cette femme remarquable avait quitté Kazvin suivie de ses adhérents pour se réunir aux Babis du Khorasan. Soit qu'il ait été renseigné antérieurement, soit calcul, le Hadji dirigea son voyage de façon à la rencontrer. Il la rejoignit dans une bourgade du nom de *Bedecht*, non loin de Bastam. L'historien de la Perse peint cette entrevue sous des couleurs fort romanesques. Il représente Hadji-Mohammed-Ali et Kourret oul-Aïn comme deux amoureux prêchant ensemble et en tous lieux le socialisme et le communisme jusqu'à l'établissement du royaume de Bab[1]. Il continue son récit humoristique au sujet de ces deux personnagesju s-

[1] On prétend qu'ils disaient : « Jusqu'à ce que le royaume de Bab embrasse le monde entier, jusqu'à ce que de nouvelles lois viennent régir la vie spirituelle et la vie temporelle, tous les Babis sont affranchis (au nom de Bab) de l'obéissance envers le *Chariat;* tout entre eux est en commun, et biens et femmes. » Mais des témoins oculaires assurent que Kourret oul-Aïn disait, en présence de Mohammed-Ali, aux Babis assemblés les paroles suivantes : « Tant que le royaume de Bab ne sera pas établi et que sa loi ne régnera pas parmi vous, vous êtes libres de vous soumettre au *Chariat* ou de le rejeter. En attendant, guidez-vous d'après les lois que Dieu a gravées dans vos consciences; observez tout ce qui est bon, tout ce qui est bien; fuyez le mal. Vous êtes tous membres de la même communauté, vous êtes tous frères : partagez donc vos biens entre vous comme il convient à des frères. »

qu'au jour où ils furent séparés par les persécutions des jeunes gens sortis de la masse du peuple, les uns ayant des vues sur la belle missionnaire et les autres craignant le scandale. Ces derniers, selon le même historien, à la tête de nombreux volontaires, poursuivaient partout les Babis, saccageant et pillant leurs demeures[1]. Quoi qu'il en soit, nous savons que Hadji-Mohammed-Ali partit pour Bar-Fourouch, et Kourret, oul-Aïn alla se cacher au fond du Mazandéran avec ses adhérents, et, passant d'un lieu à l'autre, de village en village, elle poursuivait ses prédications enthousiastes.

A Bar-Fourouch, le Hadji, ayant appris l'approche de Moulla-Housseïn, rassembla tous ses partisans. Nous ignorons quel en était le nombre; nous savons seulement que trois cents des habitants de Bar-Fourouch s'étaient réunis à lui lors de l'arrivée de Moulla-Housseïn. Cet événement répandit la terreur parmi les gens du clergé, et les principaux d'entre eux ne sortaient qu'armés. Un nombre suffisant de fusiliers gardaient leurs demeures et les escortaient lorsqu'ils se rendaient, soit à la mosquée, soit chez leurs amis. Les habitants de cette ville, pour la plupart commerçants, marchands ou cultivateurs, s'effrayèrent des conséquences auxquelles pouvait entraîner cet état de choses; l'interrègne avait amené partout le désordre et la licence, et les habitants ne pouvaient songer qu'à la défense de leurs biens et de leurs personnes. En conséquence, plainte fut por-

[1] *Nasih out-Tavarikh*, t. III, relation des événements de 1264.

tée à Khanlar-Mirza, qui, à cette époque, était encore gouverneur du Mazandéran; on lui demanda aide et protection.

Les autorités de la province, qui pour le moment n'étaient point en état de prendre des mesures décisives, engagèrent les Babis à quitter Bar-Fourouch, à se séparer de ceux des habitants qui étaient étrangers à leur doctrine et à se retirer où bon leur semblerait dans les environs; Moulla-Housseïn y consentit. Tous les Babis, au nombre de plus de quatre cents, abandonnèrent la ville et s'établirent dans les montagnes de Sévad-Kouh[1]. Bientôt après Khanlar-Mirza ayant été mandé dans la capitale, Moulla-Housseïn en profita pour retourner avec ses Babis à Bar-Fourouch, où leur présence causa de l'agitation, des dissensions et des querelles.

Le premier dignitaire parmi le clergé, le *Sa'id oul-oulema*, fit demander des troupes au commandant militaire de Laridjan, qui envoya trois cents hommes, sous les ordres du major Mohammed-Beg.

C'était la première fois que les Babis agissaient ouvertement dans le Mazandéran. Dans les premiers moments et tout en se défendant ils culbutèrent ceux qui les poursuivaient, et, après avoir fait un bon butin, se fortifièrent dans le caravanseraï qui touchait à l'enceinte de la ville, à Sebzé-Meïdan; puis ils conclurent un traité de paix avec les habitants de la ville.

[1] A 30 kilom. de Bar-Fourouch et à 10 kilom. de Cheïkh-Tabersi,

Les autorités restèrent spectatrices impassibles et indifférentes, sous le prétexte spécieux qu'aucun ordre n'avait été reçu de la capitale ; aussi ceux d'entre les habitants qui souffraient de l'état des choses disaient-ils hautement qu'elles s'étaient laissé corrompre par les dons des Babis ; mais cela ne devait pas durer longtemps. Aussitôt que la nouvelle de l'avénement du nouveau roi se fut confirmée, Abbas-Kouli-Khan, sardar du Laridjan, voulut faire preuve de zèle en devançant les ordres du nouveau gouvernement. Il se transporta avec ses troupes à Bar-Fourouch. Moulla-Housseïn, qui ne s'y attendait pas et qui comprit aussitôt qu'il lui serait impossible de résister à des troupes régulières, était tout prêt à se retirer. Le sardar, qui voulait attirer sur lui les regards du nouveau gouvernement et qui ne désirait nullement en venir aux mains, proposa à Moulla-Housseïn d'abandonner le lieu où il s'était retranché et d'aller où il voudrait, lui et les siens; c'était tout ce que désirait Moulla-Housseïn, qui demanda à se retirer à Ali-Abad sur la limite du district du Laridjan. Le sardar y consentit volontiers et désigna un détachement de cavaliers armés qui durent escorter les Babis jusqu'à leur destination. Une fois leur mission accomplie, les cavaliers revinrent à Bar-Fourouch et les Babis s'établirent dans les environs d'Ali-Abad.

Un individu du nom de *Khosrev-Beg* réunit des vo-

où les Babis se fortifièrent dans la suite; ils occupaient les bords de la rivière *Taïkhr*.

lontaires dans le but d'expulser les Babis par la force ou par la ruse et de s'emparer de leurs richesses. Il se préparait à tomber sur eux à l'improviste, lorsque Moulla-Housseïn, à la tête des Babis exaspérés, marcha bravement au-devant de l'indigne Khosrev, l'attaqua près de la ville de Sari et défit entièrement sa bande, après l'avoir tué lui-même de sa propre main. Au dire de l'historien Soupehr, cette victoire inspira aux Babis la plus grande confiance dans l'avenir.

A cette époque, les principaux dignitaires du Mazandéran étaient partis à Téhéran pour rendre leurs hommages au nouveau souverain, et cette province était restée sans administration aucune. Moulla-Housseïn profita de cette circonstance pour se fortifier en toute hâte dans un endroit non loin de Sari, près du tombeau du cheïkh Tabersi. Mettant à profit la terreur qui s'était emparée des habitants des villages voisins et l'insouciance des autorités locales, il fit élever des retranchements en se faisant aider, bon gré mal gré, par les habitants eux-mêmes, y rassembla des provisions de toute sorte en quantité suffisante et attendit un parti de Babis de l'Irak et de l'Aderbidjan, sous la conduite de Moulla-Iousouf[1]. Ce célèbre propagateur du Babisme, ayant eu connaissance des persécutions dont ses coreligionnaires avaient souffert dans leur trajet du Khorasan dans le Mazandéran, s'y rendit en toute hâte à travers l'Irak,

[1] Il est étrange que le *Nasik out-Tavarikh* ne fasse pas mention de ce chef des Babis de l'Aderbidjan.

suivi d'un nombre imposant de prosélytes, gens décidés à tout, et se fit remplacer dans l'Aderbidjan par un individu nommé *Akber*, de Koum; il est probable que les partisans de Kourret oul-Aïn se joignirent à lui [1]. Hadji-Mohammed-Ali, comme nous l'avons vu, s'y trouvait depuis longtemps déjà; par son titre de *Moudjtéhid*, il tenait le premier rang dans l'ordre spirituel, de sorte que Moulla-Housseïn et plus tard Iousouf devaient être ses subordonnés. Cependant la direction des affaires de la société resta dans les premiers temps entre les mains de Moulla-Housseïn, qui se montra héros et administrateur dans toute l'acception du mot. Trois mois se passèrent ainsi sans que les Babis éprouvassent d'obstacles et pendant lesquels ils purent se fortifier près de Sari.

§ 7. MESURES PRISES PAR LE NOUVEAU GOUVERNEMENT (1848).

Aussitôt que le nouveau gouvernement se fut installé à Téhéran, son premier soin fut de songer à l'Aderbidjan, province la plus rapprochée de la capitale et la plus menacée. Bab, qui dans les idées du gouvernement était le principal auteur de toutes les

[1] Ce fait n'est mentionné nulle part. «Kourret oul-Aïn, dit l'historien de la Perse, répandit le Babisme avec ardeur dans le Mazandéran.» Où donc ses partisans s'étaient-ils retirés pendant ce temps? Il n'en dit pas un mot. Il fait mention de cette femme encore une fois lors des événements de Téhéran. Quoi qu'il en soit, les partisans de cette prosélyte remarquable du Babisme durent se réunir aux Babis du Mazandéran. Des témoins oculaires assurent que Kourret oul-Aïn, que l'on nommait aussi *Tahiré* (la pure), n'a jamais été dans le Khorasan, et qu'après s'être séparée de Hadji-Mohammed-Ali elle resta dans le Mazandéran.

calamités, se trouvait enfermé dans la forteresse de Tchégrik. Les autorités de Tauris reçurent l'ordre de mettre à la raison les habitants de Milân et de livrer Bab à la mort, attendu que le bruit courait que les gens de Milân, sous la conduite d'Akber de Koum, achetaient secrètement des armes et préparaient des munitions de guerre pour accourir à la défense de Bab. Cependant, depuis que Moulla-Iousouf les avait quittés, les habitants de Milân avaient beaucoup perdu de leur confiance en eux-mêmes. Ali-Akber ne possédait ni la fermeté ni l'énergie nécessaires pour soutenir leur courage; de plus les mesures de rigueur que le nouveau premier ministre avait prises contre les Babis avaient entraîné beaucoup d'entre eux à abjurer une doctrine qu'ils n'avaient embrassée que par entraînement. D'après M. Sévruguin, les autorités de Tauris envoyèrent à Milân l'ordre de se saisir de tous les Babis. Plusieurs d'entre eux prirent la fuite, et ceux qui furent amenés à Tauris furent envoyés au premier *Moudjtéhid* Mirza-Ahmed. On trouva sur eux diverses prières et talismans que leur avait distribués Bab (ou plutôt Seïd-Housseïn) [1]. Plusieurs de ceux de Milân, toujours au dire de M. Sévruguin, se seraient repentis de leurs erreurs à la première injonction, et les récalcitrants y auraient été amenés à coups de bâton; de sorte que

[1] Nous possédons deux de ces talismans, qui nous ont été communiqués par un ancien élève de la Faculté orientale, M. Melnikoff, qui a passé quelques années en Perse pour des affaires de service. Nous parlerons de ces talismans au chapitre III de cette relation.

tous, sans en excepter le murid le plus dévoué et le plus convaincu, Akber de Koum, auraient juré de renoncer à la nouvelle doctrine et auraient même proféré des malédictions contre le maître.

Dans le Mazandéran les choses ne se passèrent pas si pacifiquement.

Comme nous l'avons vu, il s'était rapidement formé autour de Hadji-Mohammed-Ali, avec l'aide de Moulla-Housseïn, une troupe de Babis intrépides, s'élevant, dit-on, à sept cents hommes des plus braves et des plus fanatiques, parfaitement armés et bien pourvus de vivres. D'après l'historien de la Perse et des témoins oculaires, les Babis, en l'absence des autorités de la province, avaient élevé une vraie forteresse autour du tombeau du cheïkh Tabersi. Elle consistait en un rempart de terre avec deux portes, l'une à l'ouest, l'autre au sud-est; ce rempart était flanqué de douze tours de 18-20 pieds d'élévation et distantes de 600-720 pieds, de façon à pouvoir être facilement défendues par les tours voisines dans le cas où l'une d'elles serait attaquée. Le rempart (ainsi que les tours) était défendu par des remblais en terre, à embrasures, étayé par des poutres et encombré d'arbres; il s'élevait en pente jusqu'au niveau de la muraille et se terminait par un fossé large de 10 pieds et assez profond, rempli d'eau que fournissaient les ruisseaux et les petites rivières du voisinage. Le tombeau avec ses bâtiments de pierre et son enclos se trouvait au centre et servait de citadelle. Il était aussi fortifié par des remblais de terre dans lesquels

se trouvaient des souterrains secrets; les habitants de la forteresse, convenablement armés, occupaient l'espace compris entre la citadelle et les remparts et s'y étaient construit des logements temporaires. Le même historien ajoute encore (mais ceci est contredit par des témoins oculaires) qu'entre les murailles et dans l'intérieur des terrassements, on avait creusé des fossés hérissés de pieux aigus et d'armes tranchantes; ils étaient légèrement recouverts et avec assez d'art pour être inaperçus : ainsi, dans le cas où les ennemis auraient fait irruption dans la forteresse, ils auraient trouvé la mort dans ces espèces d'oubliettes. Le même historien dit que, par son énergie et son activité, Moulla-Housseïn put attirer à lui un grand nombre de prosélytes parmi les habitants des campagnes voisines, si bien que la forteresse renferma bientôt deux mille hommes bien armés et suffisamment approvisionnés [1].

Hadji-Mohammed-Ali jouait ici le rôle de pouvoir spirituel, et pour lui donner plus d'éclat et plus d'importance, continue l'historien, Moulla-Housseïn ne le nommait que « très-haut seigneur » (*Hazreti-a'la*); il fléchissait les genoux devant lui et le cachait aux regards comme un être sacré. Quand Hadji-Mohammed-Ali apparaissait, tous se prosternaient et aucun

[1] Voir *Nasih out-Tavarikh*, tome III, relation pour 1264. D'après des témoins oculaires et dignes de foi, les habitants des villages environnants se soumirent en effet aux volontés de Moulla-Housseïn qu'ils secondaient de tous leurs efforts, soit en travaillant à élever la forteresse, soit en fournissant des provisions; mais ils agissaient ainsi par terreur et non par sympathie.

n'osait lever le front avant que lui-même l'eût ordonné; par là Moulla-Housseïn entretenait la crédulité de ses Babis dans la foi en l'autorité suprême de leur maître, de sorte qu'au moindre signe tous se seraient jetés au feu et à l'eau pour lui. En même temps que l'ordre avait été envoyé de Tauris de mettre Bab à mort et de faire rentrer dans l'obéissance les habitants de Milân, il avait été prescrit aux autorités du Mazandéran de soumettre les rebelles dans cette province; mais les résultats furent déplorables.

Les grands du Mazandéran qui séjournaient dans la capitale assurèrent au roi que cette poignée de Babis ne méritait point qu'on envoyât de Téhéran des troupes régulières contre eux. « Nous en viendrons à bout, disaient-ils, avec nos propres moyens, et nous étoufferons bientôt cette agitation momentanée. » Ainsi toujours et dans tout pays les habitants des capitales raisonnent sur les affaires dans les provinces, lors même qu'ils n'en connaissent ni la situation, ni les besoins. Le roi consentit à ce qu'ils proposaient. Les grands du Mazandéran procédèrent bientôt au recrutement de volontaires qui devaient marcher contre les Babis et les mettre à la raison.

De trois districts de cette province, on rassembla sept cent cinquante hommes. tous bons et braves cavaliers. « Les volontaires envoyés contre les révoltés, dit M. Sévruguin, prirent presque tous la fuite après deux ou trois attaques en voyant l'acharnement avec lequel les Babis se battaient. »

« Dans cette rencontre, dit l'historien de la Perse,

la milice fut exterminée jusqu'au dernier homme, et son commandant tué de la main de Moulla-Housseïn; un village où les fuyards s'étaient réfugiés fut pillé et incendié[1]. »

Cette victoire anima les Babis au point de leur communiquer un courage à toute épreuve. Le bruit s'en répandit dans toute la province et la crainte s'empara des habitants. M. Sévruguin dit que dans le Mazandéran entier on était convaincu que nulle force ne pourrait vaincre Moulla-Iousouf[2]; outre la bravoure qu'il inspirait à ses hommes, il possédait encore, au dire du peuple, le secret de faire de l'or. Cette défaite engagea le gouvernement à prendre des mesures plus rigoureuses et plus efficaces. Par ordre du roi, Mehdi-Kouli-Mirza partit immédiatement pour le Mazandéran.

Conformément à un plan arrêté, il devait prendre un détachement à Hezârdjérib sous les ordres de

[1] Ce village, disent des témoins, se nommait *Ferâhill;* il fut incendié par erreur; on l'avait pris pour le village de Vâsseks, dont nous parlerons plus loin. En effet les habitants de Ferâhill avaient été d'un grand secours aux Babis, et même quelques-uns d'entre eux avaient embrassé leur doctrine; c'est pourquoi Moulla-Housseïn fit tout son possible pour éteindre l'incendie, mais sans pouvoir y parvenir.

[2] Tout ce que M. Sévruguin attribue à Moulla-Iousouf, on l'attribue dans le Mazandéran à Moulla-Housseïn. La raison en est, d'après nous, que, comme chef des Babis de l'Aderbidjan et de l'Irak, Moulla-Iousouf était plus connu à Téhéran et à Tauris. Il se peut en effet qu'il ait paru sur la scène pour quelques jours comme chef militaire des Babis dans le Mazandéran, après la mort de Moulla-Housseïn. Comme nous l'avons déjà dit, l'historien Soupehr ne parle nullement de Moulla-Iousouf.

Moustafa-Khan, un autre du Laridjan commandé par Abbas-Kouli-Khan, cerner les rebelles et les exterminer tous « jusqu'au dernier; » tels étaient les ordres du roi[1].

Mehdi-Kouli-Mirza se rendit à sa destination accompagné d'une suite nombreuse. Vers la fin de décembre 1848, il arriva dans le Mazandéran et prit ses quartiers dans le village de Vâsseks sur la rive droite de la petite rivière Sévad-Kouh, à l'orient et en vue de la forteresse des Babis. C'est là que le rejoignirent les troupes régulières désignées pour cette expédition, forces quadruples de celles des Babis, sans compter les troupes du Laridjan. Le temps était froid et neigeux. Le prince persan, pour qui anéantir une poignée de Babis était une misère, se préoccupa fort peu des dispositions à prendre contre eux. Le chef ainsi que les troupes ne songeaient qu'à se défendre du froid et se livraient au repos le plus absolu. Pourtant une seule disposition avait été prise : on avait coupé les communications des assiégés avec les villages environnants.

A la vue de troupes si nombreuses, les Babis faillirent s'abandonner au désespoir; mais leur vaillant chef les rassura en leur promettant la victoire. Cependant la bonne intelligence et la discipline qui

[1] Ce que nous disons ici est tiré de l'historien de la Perse, qui, bien que partial en général pour le gouvernement, rehausse dans sa relation des événements du Mazandéran beaucoup les exploits des Babis, dans le but probablement de relever le côté moral des soldats persans, extrêmement braves en paroles, mais qui en réalité sont plus prudents que courageux.

régnaient parmi les Babis les soutenaient dans leur situation [1]. Entourés d'ennemis, devant s'attendre à tout moment à être attaqués, privés en apparence de tout moyen de se ravitailler et de communiquer avec le dehors, ils étonnaient Mehdi-Kouli-Mirza, lequel espérait qu'ils finiraient par se rendre à discrétion après avoir épuisé leurs vivres, ou bien qu'ils se laisseraient mourir de faim; aussi persévérait-il dans sa tactique d'insouciance et d'inaction. Cependant les Babis ne mouraient point de faim et ne se rendaient pas non plus; le jour, ils étaient invisibles; mais la nuit venue, et malgré les dispositions prises par l'ennemi, ils sortaient de leurs murs et allaient s'approvisionner. L'obscurité les favorisait ainsi que la frayeur ou la sympathie qu'ils inspiraient aux habitants des villages voisins. Ils s'y pourvoyaient abondamment de beurre et de riz pour préparer le *tchilaw*, leur nourriture favorite [2].

[1] Pour mieux maintenir la discipline, dit M. Sévruguin, il avait été établi que ceux des Babis qui n'avaient atteint qu'au premier degré de la foi et qu'on nommait *moutézelzélins* (litt. chancelants) obéiraient à la moindre injonction et passivement à ceux qui étaient entièrement acquis au Babisme, et qui, pour cette raison, portaient le nom de *moutésaddykins*.

[2] Le tchilaw est dans le Mazandéran la nourriture quotidienne et favorite des habitants, tout comme pour les Russes le *kacha* ou gruau de blé de sarrasin, avec lequel il a beaucoup d'analogie, sinon qu'il est fait avec du riz. Dans le peuple on en cuit pour plusieurs jours et il se mange froid. Pendant les travaux des champs, les paysans en emportent avec eux, et cela constitue leur seule nourriture. Le tchilaw dans cet état se nomme *kétè*.

§ 8. PREMIÈRE ATTAQUE DES BABIS (Commencement de 1849).

Quinze jours se passèrent sans que les assiégeants en fussent plus avancés ; une partie des troupes du Laridjan étaient attendues au camp. Les Babis, jugeant le moment favorable, résolurent de faire une sortie et de chercher à obtenir quelque avantage décisif avant l'arrivée des renforts. Le camp, qui s'étendait de l'autre côté de la rivière Talar, était plongé dans le sommeil. Mehdi-Kouli-Mirza, gouverneur du Mazandéran, et deux princes, Soultan-Housseïn-Mirza et Dâvoud-Mirza, accompagnés de leurs proches et de leurs serviteurs, avaient établi leur quartier général au village de Vâsseks, situé non loin du camp. Les Babis, au nombre de trois cents, sortirent de leur forteresse à la faveur d'une nuit obscure, traversèrent la rivière à gué et se portèrent en silence vers ce village où tout dormait. Moulla-Housseïn et Hadji-Mohammed-Ali conduisaient ces braves. Pour éviter toute alerte dans le camp ennemi, ils le tournèrent, et, se dirigeant sur la route du Laridjan, ils expédièrent en avant quelques cavaliers qui devaient répandre le bruit que les troupes attendues arrivaient, et faire accroire qu'ils faisaient partie de l'avant-garde. A l'aide de cette ruse, les trois cents Babis purent s'approcher sans obstacle du quartier général des princes, qu'ils cernèrent et incendièrent immédiatement. Entourés de flammes et de fumée,

tous ceux qui cherchaient à fuir tombaient sous le coutelas et le poignard des assaillants.

Mehdi-Kouli-Mirza s'échappa par une porte qui donnait sur la campagne et ne sauva sa vie que par une fuite précipitée; les deux autres princes, surpris par l'incendie, furent à moitié brûlés et moururent au bout de trois jours; leurs serviteurs furent massacrés et le village réduit en cendres. Après ce coup de main hardi, les Babis rentrèrent dans leurs murs sans avoir éprouvé la moindre perte[1].

Le lecteur demandera sans doute ce que faisaient les troupes régulières, les *sarbaz*. Nous répondrons à cette question en empruntant les paroles de l'historien Soupehr. « Au moment où Moulla-Housseïn marchait pour cerner le quartier général, dit-il, et avant de se jeter sur les maisons occupées par les princes et leur suite, il envoya au camp deux ou trois de ses hommes qui devaient se faire passer comme étant de l'avant-garde des troupes du Laridjan, lesquelles venaient d'arriver au quartier général, jeter des cris de terreur et d'effroi en disant que le prince Mehdi-Kouli-Mirza (le commandant en chef) venait d'être assassiné avec tout son entourage. »

Le rusé chef des Babis savait fort bien qu'une semblable nouvelle, jetée au milieu d'une nuit obs-

[1] On dit que huit ou dix Babis venus de l'Irak et qui cherchaient à gagner Cheïkh-Tabersi furent pris par les patrouilles et retenus prisonniers à Vâsseks par ordre du prince. Pendant cette nuit qui lui fut si fatale, ils parvinrent à s'échapper et à se réunir aux Babis; c'était une petite partie des prosélytes de l'Irak qui accompagnaient Moulla-Iousouf.

cure, répandrait la terreur parmi les habitants du village et parmi les « braves sarbaz » : il ne s'était pas trompé. Cette nouvelle se répandit dans le camp avec la rapidité de la foudre; les flammes avaient déjà dévoré le quartier général et une partie du village, avant que les troupes eussent eu le temps de se reconnaître. Le désespoir s'était emparé de tous. Les hurlements des chiens, les lamentations des habitants, les cris que les assaillants poussaient à dessein, tout contribuait à centupler la frayeur des sarbaz et des noukers. Il leur semblait que la terre entière était couverte de Babis, qu'ils étaient entourés de milliers de ces sectaires, qu'à la clarté de l'incendie le camp allait leur servir de point de mire et qu'ils allaient être criblés de leurs balles. Et pourtant, à en croire l'historien, un camp persan est un modèle qu'envieraient les meilleures armées européennes quant à l'ordre, à la promptitude, à l'entrain avec lequel, en cas d'alerte, les hommes peuvent se mettre sous les armes et courir à l'ennemi; mais pour cette fois cet ordre et cette célérité tant vantés furent employés à fuir, et ce fut bientôt un désordre inouï, un sauve qui peut général.

En moins de rien il ne resta plus personne dans le camp; les sarbaz et les noukers se dispersèrent dans toutes les directions, abandonnant leurs richesses, leurs vivres et leurs munitions; un grand nombre, ajoute l'historien, se sauvèrent en chemise.

Cependant les Babis continuèrent tranquillement leur œuvre de destruction et de pillage, et long-

temps après l'aube ils évacuèrent le camp aux yeux des troupes royales ébahies, emportant dans leur forteresse les dépouilles des vaincus sans être le moins du monde inquiétés. L'historien de la Perse, sans doute pour s'égayer aux dépens de ces troupes saisies d'une terreur panique, continue son récit humoristique en disant que le hasard ayant mis sur le chemin des Babis six cents d'entre les fuyards, ceux-ci non-seulement ne songèrent point à leur barrer le passage, mais « plus prompts que le vent, plus rapides que l'éclair, » ils s'enfuirent laissant le champ libre à Moulla-Housseïn et à ses compagnons, qui arrivèrent en plein jour et triomphants sous les murs de leur forteresse, où ils disparurent aux yeux des spectateurs étonnés. Dans cette affaire ils ne perdirent que trente hommes, et Hadji-Mohammed-Ali y fut légèrement blessé à la figure.

Nous suivrons maintenant le prince, commandant en chef et gouverneur du Mazandéran, qui avait pris la fuite, et ici nous nous guiderons également sur les indications de l'historien.

Nous avons déjà dit que le prince s'était enfui par une porte qui donnait sur la campagne. Il courut sans regarder derrière lui jusqu'à une distance de trois kilomètres par le froid et dans la boue. Personne n'avait remarqué sa fuite. Exténué de fatigue, il rencontra enfin un villageois qui montait un cheval à poil et sans bride; cet homme reconnut le prince, le plaça sur son cheval et le conduisit dans un hangar qui servait d'étable. Le villageois laissa

le prince se livrer au sommeil et partit au grand galop pour aller donner de ses nouvelles, et peu de temps après arrivèrent des sarbaz et des noukers qui emmenèrent le prince au village Kadi-Kala. Le matin venu, ils se rendirent en hâte à Sari. « Cet événement, ajoute Soupehr, jeta une si grande terreur parmi les habitants de cette ville, que malgré le froid et la neige ils s'enfuirent tous avec leurs familles dans les montagnes. »

§ 9. SECONDE SORTIE DES BABIS. — MORT DE MOULLA-HOUSSEÏN (Mars 1849).

Mehdi-Kouli-Mirza prit la résolution de suspendre les hostilités et d'établir sa résidence à Sari. Sur ces entrefaites, arriva enfin Abbas-Kouli-Mirza avec les troupes du Laridjan. Comme il avait sans doute appris ce qui s'était passé, désireux qu'il était de réparer sa lenteur, il vint directement mettre le siége devant la forteresse des Babis. Il adressa au prince, sur ses opérations, un rapport rempli de phrases qui, selon lui, devaient le consoler et qui au fond n'étaient que de vraies fanfaronnades dont l'historien de la Perse ne peut s'empêcher de s'égayer. « Je viens de cerner le repaire où sont enfermés ces misérables, s'écrie-t-il, et je n'ai besoin d'aucun renfort. Si Votre Altesse a l'envie de se divertir, je la prierai de venir voir comment nous allons guerroyer. » Le gouverneur du Mazandéran, qui tout récemment encore jugeait les Babis aussi légèrement que le sardar du Laridjan, mais qu'une triste expérience avait plei-

nement convaincu de son erreur, fut fort effrayé au reçu du rapport « consolateur. » Il donna l'ordre au détachement d'Afghans commandé par Mouhsin-Khan, aux tirailleurs d'Achrefs, commandés par Mohammed-Kérim-Khan, ainsi qu'à la milice de Sévad-kouh sous les ordres de Khalil-Khan, de voler au secours du sardar; bientôt ces troupes se présentèrent à Abbas-Kouli-Khan.

Le sardar s'était établi avec la plus grande négligence au sud-ouest et vis-à-vis de la forteresse sans avoir pris la moindre mesure, soit pour donner l'assaut, soit pour repousser une attaque des assiégés, dans le cas où ils auraient fait une sortie; et la première qu'ils avaient faite devait pourtant être encore toute fraîche à la mémoire des troupes envoyées au secours de celles du Laridjan. Comme on lui demandait pourquoi il n'avait pas fait élever de *senguers* (retranchements), il répondit : « A quoi bon des senguers?... les soldats du Laridjan n'ont-ils pas leurs poitrines? » C'est ainsi que Soupehr nous dépeint le présomptueux Abbas-Kouli-Khan; nous verrons quelles furent cependant les conséquences de cette présomption.

Moulla-Housseïn, ayant remarqué une certaine agitation dans le camp de l'armée royale, crut d'abord qu'il s'agissait de quelques manœuvres; mais lorsque bientôt après il vit arriver sous ses murs les troupes du Laridjan si longtemps attendues, il comprit de quoi il s'agissait, et en attendit le résultat, tout en s'occupant à compléter ses moyens de dé-

fense. Mais ayant de nouveau remarqué un grand mouvement dans le camp et des masses de troupes qui s'approchaient, Moulla-Housseïn eut recours à la ruse. Il ordonna à ses Babis d'observer le plus profond silence, et de crier grâce! merci! de temps à autre. L'orgueilleux Abbas-Kouli-Khan, dupe de cette supercherie, finit par être persuadé que les Babis, à la vue de troupes si nombreuses, et exténués d'ailleurs par un long siége, se rendraient bientôt à lui, tous jusqu'au dernier. Une semaine se passa ainsi, et Moulla-Housseïn attendit une occasion favorable.

Pendant une nuit des premiers jours de février, à deux heures du matin, alors que la lune venait de disparaître à l'horizon, que de profondes ténèbres enveloppaient la nature, « et que tous dans le camp dormaient d'un profond sommeil, couchés dans des lits comme s'ils eussent été dans leurs demeures » (ainsi s'exprime l'historien), Moulla-Housseïn, avec quatre cents hommes des plus déterminés et un nombre suffisant de cavaliers, sortit de Cheïkh-Tabersi.

Le camp de l'armée du roi était disposé dans un ordre connu. Il y avait quatre divisions qui occupaient une grande étendue de l'est à l'ouest; le dernier était occupé par les troupes du Laridjan, et c'est là que le sardar avait établi son quartier général. Les quatre cents fantassins de Moulla-Housseïn devaient tomber à l'improviste sur la division qui se trouvait en tête, sans laisser aux noukers le temps

de se reconnaître, les refouler, les obliger à se mêler aux sarbaz qui occupaient la division suivante, et continuer ainsi l'attaque tant que faire se pourrait; lui-même, avec ses cavaliers, ayant tourné le camp, s'était porté sur les derrières de l'ennemi afin de pouvoir fermer toute issue aux fuyards. A un signal convenu, et sans perdre de temps, les Babis commencèrent l'attaque avec une vigueur extraordinaire. Les soldats, réveillés en sursaut, voyant la mort planer au-dessus de leur tête, s'enfuirent à toutes jambes, poursuivis par les Babis, qui poussaient des cris de victoire.

Les troupes de la seconde division, réveillées ainsi et s'imaginant qu'elles étaient attaquées par l'ennemi, commencent à tirer sur les leurs; mais, reconnaissant leur erreur et voyant l'impétuosité des assaillants, elles prirent la fuite dans le même désordre. L'historien de la Perse raconte que « les troupes du roi s'enfuyaient devant les Babis comme un troupeau de brebis devant des loups. » L'obscurité de la nuit jointe à la fumée du combat empêchait les Persans de se reconnaître; il y eut entre eux une vraie tuerie, un massacre qui dura longtemps. Les sarbaz étaient attaqués à dos par la cavalerie de Moulla-Housseïn, et les troupes ne comprenaient rien à ce fléau qui s'abattait sur elles. Dans cette circonstance, le brave sardar fut témoin d'horreurs auxquelles il ne croyait pas auparavant, et à peine put-il, par une fuite précipitée, échapper à une mort imminente. Ainsi les Babis, après

avoir jeté l'épouvante parmi les troupes nombreuses de l'armée du roi, après les avoir culbutées et avoir mis tout à feu et à sang, s'en retournèrent chargés de butin.

La perte du côté des soldats du roi est inconnue, mais l'historien persan porte à quatre-vingts hommes celle des Babis, sans compter un grand nombre de blessés [1] : d'après ceci il est facile de supposer que les sarbaz et les noukers perdirent quatre fois plus de monde.

La perte la plus sensible pour les Babis fut celle de leur brave chef Moulla-Housseïn, qui fut tué dans cette affaire (16 février 1849). Comme il s'en retournait il reçut deux balles l'une après l'autre que lui envoyèrent d'un des retranchements Mirza-Kérim-Khan et Agha-Mohammed-Hassan, qui le reconnurent à la lueur des feux allumés dans le campement des Babis; une balle le frappa à la poitrine, l'autre au bras. Ici l'historien s'étonne de la présence d'esprit, de la force de volonté de cet homme remarquable; il ne tomba pas immédiatement, dit-il, et donna l'ordre aux siens de continuer leur marche vers la forteresse, de sorte que ceux qui le suivaient ne s'étaient pas même aperçus qu'il fût blessé. Cependant, arrivé à l'une des portes et ne pouvant plus se soutenir, il tomba. C'est là qu'il rassembla ses plus intimes compagnons, les confiant à Hadji-Mohammed-Ali en leur recommandant d'obéir aveuglément à « cette autorité suprême et absolue » et de

[1] Trente des blessés moururent dès leur arrivée dans la forteresse.

continuer leur œuvre de justice sous sa direction et d'après ses sages conseils. M. Sévruguin ajoute de son côté que l'on disait, dans le Mazandéran, que ce fanatique, en mourant, avait ordonné qu'on l'enterrât debout, et qu'au bout de quarante jours il apparaîtrait à Zengan [1]. L'historien Soupehr dit aussi que Moulla-Housseïn avait promis de ressusciter au bout de quatorze jours. Ces deux fables ont été sans doute imaginées dans la suite d'après la doctrine des successeurs de Bab qui admet que les âmes des morts, surtout celles des saints, passent dans d'autres corps de saints et d'hommes vertueux, ou au moins sont en rapport invisible avec leurs âmes. C'est d'après cette croyance que Moulla-Housseïn donnait à ses plus intimes disciples des surnoms de saints imams et de prophètes, disant que les âmes de ces saints et de ces prophètes étaient passées en eux ou étaient invisiblement unies à leurs âmes.

§ 10. TROISIÈME SORTIE DES BABIS (Février 1849).

Hadji-Mohammed-Ali avait jusqu'ici joué le rôle d'une autorité purement spirituelle et sans contrôle, devant laquelle s'inclinait même Moulla-Housseïn pour soutenir son influence morale vis-à-vis de ses prosélytes : maintenant il devait encore réunir dans sa personne l'autorité administrative et militaire [2].

[1] Voir, plus loin, l'affaire devant Zengan.

[2] Suivant quelques personnes, il désigna pour succéder à Moulla-Housseïn dans ses fonctions Moulla-Iousouf de l'Aderbidjan, qui, comme nous l'avons dit plus haut, venait de se réunir avec huit

Dans ces nouvelles fonctions, il réussit aussi bien que son prédécesseur, car les Babis avaient foi en ses paroles et en ses promesses. Et puis, n'avait-il pas pris part à presque toutes les actions, avec ce sang-froid, cette même présence d'esprit qui distinguaient Moulla-Housseïn? Aucun d'ailleurs n'ignorait qu'il ne se ménageait point; tous savaient qu'il ne s'était pas plaint un seul instant, qu'il n'avait pas même sourcillé lorsqu'il avait reçu au visage la blessure dont il souffrait encore.

Le lendemain de cette sortie nocturne, pendant que les Babis étaient occupés à rendre les derniers devoirs à leur brave chef et à leurs confrères morts des suites de leurs blessures, Abbas-Kouli-Khan faisait aussi des dispositions pour livrer à la terre, d'après les rites du *Chariat*, les corps de ceux de ses guerriers qui avaient péri; toute la journée fut employée à ce triste devoir. Les Babis tués dans le combat gisaient sur le champ de bataille. Le sardar fit couper les têtes de ces pauvres cadavres au nombre de quatre-vingt-dix, et, d'après les us et coutumes des barbares, les fit promener dans toutes les villes de la province afin de calmer l'inquiétude des habitants que la peur empêchait depuis longtemps de goûter le repos et le bonheur. Cela fait, Abbas-Kouli-

ou dix de ses prosélytes aux Babis de Cheïkh-Tabersi lors du combat de Vâsseks, et qui dès cette époque joue un rôle important dans les mémoires de M. Sévruguin. Mais, comme l'historien de la Perse garde le silence à son sujet, nous préférons nous en tenir aux explications de ce dernier.

Khan se mit en route vers la fin du jour pour Sari, afin de se joindre à Mehdi-Kouli-Mirza.

Barbarie pour barbarie, tel est le code du fanatisme. La nuit venue, les Babis sortirent de leurs murs pour recueillir leurs morts et leur donner la sépulture. A la vue de leurs coreligionnaires ainsi mutilés, ils se mirent aussitôt à déterrer les cadavres de leurs ennemis, en tranchèrent les têtes qu'ils piquèrent sur de longues perches effilées, et en ornèrent le champ de bataille comme d'un collier; puis les corps tronqués furent mis en un monceau, brûlés et abandonnés en pâture aux chiens et aux hyènes. Cet affreux tableau ne pouvait être remarqué que beaucoup plus tard, car les ennemis avaient déjà levé le camp, et le premier qui l'aperçut, ce fut le gouverneur du Mazandéran lui-même, qui au bout de cinq à six jours arriva dans ce lieu avec des troupes fraîches qu'il amenait de Sari. De Sari, où le gouverneur et commandant en chef des forces du Mazandéran était allé se reposer de sa fuite honteuse, jusqu'à Cheïkh-Tabersi, où le combat avait eu lieu, il n'y a pas plus de 30 kilomètres. Mehdi-Kouli-Mirza, ignorant ce qui s'était passé dans le camp et, d'après l'expérience qu'il avait acquise à ses dépens, appréhendant quelque malheur, avait quitté Sari la veille de la sortie nocturne des Babis. Il amenait des troupes d'élite toutes fraîches et en nombre suffisant. Il se hâtait, dit notre historien; c'est pourquoi, après avoir fait de 7 à 8 kilomètres, il fit reposer ses troupes dans le hameau Sourkhè-Kalaï, où

il passa la nuit. Le lendemain, comme il était en marche, il reçut une dépêche d'Abbas-Kouli-Khan dont voici la teneur : « J'envoie à Votre Altesse quelques têtes des Babis que nous avons tués; grâce à vous, tout va bien chez nous. » L'historien nous assure que le sardar s'était tu sur le véritable état des choses et avait formellement ordonné à son envoyé de n'en rien divulguer, afin de ne pas effrayer les troupes du commandant en chef; elles auraient pu prendre la fuite terrifiées. Eh bien! que conclut de tout ceci Mehdi-Kouli-Mirza? Il se persuada que son astucieux subordonné se taisait sur le reste dans l'espoir où il était de soumettre bientôt les Babis, de se donner ainsi à lui tout seul des allures de héros et de mériter par là les faveurs du Chah.

Cet instinct fit hâter le gouverneur du Mazandéran dans l'intention d'assiéger inopinément les Babis d'un côté opposé, afin de s'attribuer les honneurs de la guerre, alors même qu'il aurait trouvé les rebelles déjà soumis. Les régiments persans s'allongeaient sur la route Ali-Abad; Mehdi-Kouli-Mirza à cheval ainsi que sa suite marchait un peu en avant des troupes. Au moment où ils atteignaient le passage du Kara-Sou [1] un envoyé secret du sardar rejoignit le prince; il devait le renseigner sur la défection des troupes royales et l'avertir qu'il avait fait lever le camp dans l'appréhension de plus grands malheurs.

[1] Cette rivière tombe à Ali-Abad dans la rivière Talar, à 5 kilomètres à peu près de Tabersi.

Cette nouvelle désastreuse accabla le prince, qui voyait par là ses plans avortés et ses espérances détruites. Il donna l'ordre de diriger la marche sur le hameau Keya-Koula, où l'on fit halte et où l'on tint un conseil de guerre. On discuta longtemps, car les avis étaient fort partagés; les uns voulaient qu'on continuât le siége, les autres qu'on l'abandonnât. Cependant l'un des membres du conseil parla ainsi : « Voici la seconde fois que les Babis battent les troupes du roi, et maintenant la peur s'est emparée de nous; s'ils nous battent encore une fois, le Mazandéran est une province perdue pour notre souverain; il faut réunir des forces suffisantes, marcher contre l'ennemi en soumettant les troupes à une sévère discipline, bloquer les rebelles et les assiéger d'après toutes les règles de l'art. » Tous d'un commun accord se rendirent à cet avis. Comme les troupes étaient fatiguées, on leur accorda quatre jours de repos; le cinquième, la forteresse était cernée de toutes parts.

La première chose que put voir le général en chef, en arrivant, furent les corps des sarbaz et des noukers sur lesquels les Babis avaient exercé leur vengeance. C'était un spectacle repoussant : des cadavres décapités, à moitié brûlés et à demi dévorés par les bêtes fauves; des têtes affreusement défigurées et enfilées à de longues perches frappèrent d'horreur et de dégoût les spectateurs et les animèrent du désir de la vengeance. Le prince, ne pouvant se résoudre à rester près de ce lieu funeste,

poussa jusqu'au village de Kacht, à 4 kilomètres de Cheïkh-Tabersi, où Abbas-Kouli-Khan se joignit au prince avec ses troupes. Durant trois jours on discuta les plans d'attaque; puis on éleva d'après les dispositions du prince des tours et des retranchements en face de la forteresse; des mines furent creusées, des tranchées furent ouvertes, et les retranchements garnis de canons furent occupés par un nombre suffisant d'hommes; on établit des postes nombreux sur tous les points, afin de prévenir toute tentative de maraudage de la part de l'ennemi.

Grâce à ce blocus rigoureusement observé, les assiégés n'avaient plus la possibilité de communiquer avec les villages voisins, si bien que les vivres commençaient à leur manquer: un mois encore, et ils allaient être réduits à mourir de faim. Cependant les retranchements se multipliaient de jour en jour autour de la forteresse, et une grêle de boulets et de projectiles incendiaires semait la mort dans les rangs des Babis et détruisait leurs abris. D'après l'historien persan, un individu de Hérat, artilleur dans les troupes royales, avait inventé un projectile rempli d'une substance inflammable, une sorte de fusée qui pouvait décrire une courbe de 500 mètres. Ces fusées avaient mis le feu au logis des Babis, et, pour se garantir des flammes et des boulets, ils durent se retirer dans leurs souterrains. La lutte devenait de plus en plus difficile. Ils résolurent de recourir à un moyen désespéré, et attendirent une occasion favorable.

Au point le plus rapproché, et à l'ouest de Cheïkh-Tabersi, on avait élevé une tour qui par sa position et ses dimensions pouvait être funeste aux assiégés. Elle avait été construite par Djafar-Kouli-Khan (de Khazar-Djerib), le plus habile ingénieur de l'armée persane, au dire de l'historien. Avant que cette tour fût complétement achevée, garnie des canons nécessaires et occupée par des troupes, deux cents Babis s'y jetèrent pendant la nuit et l'occupèrent. Hadji-Mohammed-Ali avait donné l'ordre à ses tirailleurs et à ses artilleurs de défendre la route sur la droite et la gauche de la forteresse, afin de donner à ses braves le temps d'exécuter le coup de main qu'ils devaient tenter. L'attaque réussit, et les Babis s'emparèrent de la fortification, tuèrent trente sarbaz et l'un des principaux chefs nommé Thamas-Kouli-Khan, blessèrent mortellement Djafar-Kouli-Khan lui-même, et, après avoir détruit de fond en comble cette tour menaçante, rentrèrent sans obstacle dans leurs murs; les Babis n'eurent que deux hommes tués et quatre blessés dangereusement.

Cet événement lamentable et honteux pour l'armée, le troisième de ce genre, souleva un grand mécontentement parmi les troupes; elles commencèrent à murmurer hautement contre les dispositions du commandant en chef. L'historien l'accuse d'avoir mis de l'indolence où il aurait dû mettre de la précipitation, et de la précipitation où il aurait dû ménager ses troupes et leur donner du repos. De plus son excessif amour-propre détruisait en lui tout sen-

timent de pitié et d'humanité, disaient les soldats, et Soupehr le condamne aussi dans le fait suivant. Après que Djafar-Kouli-Khan eut été blessé, le commandant du retranchement le plus voisin le fit immédiatement transporter à Sari pour y être soigné. Le prince, l'ayant appris, s'emporta contre un tel acte d'autorité de la part d'un subordonné et fit revenir le patient, qui dut, à moitié chemin déjà, être ramené au camp; il mourut dans la nuit, et le prince fut naturellement accusé de sa mort. Cependant nous ne saurions ici partager les sentiments de l'historien de la Perse, à moins qu'il n'ait d'autres actions plus graves à reprocher au prince. Cette sévère mesure était certainement inspirée par la pensée de ne point répandre encore de nouvelles inquiétudes et des agitations parmi la population de Sari, qui attendait impatiemment la nouvelle de la reddition de Cheïkh-Tabersi.

Quoi qu'il en soit, l'heureuse sortie des Babis jeta encore une fois le trouble parmi les assiégeants, et un mois s'écoula sans que les troupes tentassent rien contre eux.

§ 11. NOUVELLES MESURES QUE PRIT LE GOUVERNEMENT. MAUVAIS SUCCÈS DE LA QUATRIÈME SORTIE DES BABIS (Mai 1849).

Le constant insuccès des troupes dans le Mazandéran exaspéra le gouvernement; le roi commençait à douter de la fidélité des habitants de cette province et soupçonnait même une trahison; aussi,

dit l'historien Soupehr, menaça-t-il de noyer dans leur sang les habitants du Mazandéran et de les exterminer tous. « Voilà quatre mois, s'écria-t-il, que les troupes du Mazandéran combattent, sans pouvoir soumettre une poignée de rebelles enfermés dans Cheïkh-Tabersi ! Nous avions toujours cru jusqu'à présent que, sur une de nos paroles, nos guerriers se jetteraient au feu et à l'eau et affronteraient sans crainte les tigres et les crocodiles ! Et cependant voici qu'ils perdent le temps, en concessions honteuses; ils passent leur vie dans l'inaction et l'oisiveté, tandis que les hautes classes du Mazandéran encouragent la révolte et la licence, tout en ayant l'air de se rendre nécessaires, afin de gagner par là notre bienveillance. » Ces paroles menaçantes du roi signifiaient que « la puissance centrale du monde » ne condescendrait pas jusqu'à s'humilier devant l'aristocratie de la province en lui demandant de mettre fin à la révolte des Babis, mais les confondrait avec les rebelles, et, dans sa colère et sa vengeance, mettrait tout le Mazandéran à feu et à sang, sans grâce ni merci, Babis ou non ; de sorte que « l'univers entier douterait que le Mazandéran eût jamais existé. » La colère du roi fit trembler les courtisans, et leurs fronts s'inclinèrent jusqu'à terre en demandant grâce. L'administration de la guerre s'engagea « à exterminer coûte que coûte jusqu'au dernier des Babis. »

De quelques couleurs que la flatterie se soit plu à peindre ce moment d'une colère auguste, cela

prouve toutefois que la prise d'armes des Babis dans le Mazandéran causait une vive inquiétude dans la capitale. Souleïman-Khan-Afchar, connu dans les fastes de l'histoire de la Perse contemporaine, fut désigné pour aller rejoindre l'armée. Le souverain l'avait choisi uniquement comme lieutenant de son oncle [1] le prince gouverneur du Mazandéran. Mehdi-Kouli-Mirza [2] resta commandant en chef et gouver-

[1] Mehdi-Kouli-Mirza était fils de feu Abbas-Mirza, et par conséquent frère (par une autre mère) de Mohammed-Chah, père du souverain régnant Nasir oud-din.

[2] Le mot Mirza est le diminutif de *mir-zadé : né de mir; mir* en arabe est l'abrégé de *amir*, mot qui veut dire «ordonnateur, souverain,» etc. Dans l'histoire moderne de l'Orient, *amir* est employé dans le sens de «général, chef militaire,» et *mir* au lieu de *seïd* est resté comme un titre aux seuls descendants du prophète Mahomet. Dans l'histoire de l'Orient au moyen âge, *mirza* signifiait «prince,» et c'est ainsi que les *mourzas* tatars, en devenant sujets russes, sont devenus princes (mourza et mirza, c'est tout un). Dans ces derniers temps, et surtout au siècle dernier, on commença à donner sans distinction aucune le titre de Mirza à tout individu, noble ou non, ignorant ou instruit. Le gouvernement, pour distinguer les faux mirzas des mirzas princes du sang, a décidé par un firman que ces derniers (les vrais mirzas) placeraient ce titre, non en tête de leur nom, mais à la fin. Dans la diplomatie turco-tatare, si puissante en Orient depuis Houlakou-Khan, le titre (Khan ou Bey) suit aussi le nom de l'individu ; et cette diplomatie sert d'autant mieux de guide dans cette question que la dynastie des Kadjars, aujourd'hui régnante, est turque d'origine. C'est d'après ce principe que les Kadjars mettent le mot Chah après leur nom : Mohammed-Chah, Nassir oud-din-Chah, etc. tandis que les Safavides plaçaient le leur après : Chah-Abbas, Chah-Ismaïl, etc. D'après ce même principe, le mot *agha* change de signification en Perse : lorsqu'il est placé devant le nom, il veut dire tout bonnement *monsieur ;* placé après, il signifie *prince* au second degré : ainsi Mirza-Abbas ou Agha-Abbas veut dire monsieur Abbas (seulement Mirza est un peu plus important que

neur du Mazandéran, mais Souleïman-Khan eut à diriger les opérations du siége et à rechercher les causes de la lenteur qu'apportaient les autorités de cette province dans la soumission des rebelles. Nous ignorons si Mehdi-Kouli-Mirza se sentit blessé de la nomination de Souleïman-Khan, seulement nous le voyons figurer comme personnage actif jusqu'à la prise de la forteresse des Babis. Il paraît que cette nomination ranima le courage des troupes, qui avaient eu le temps de se bien reposer. Tous leurs efforts avaient tendu à couper les communications de la forteresse avec les villages voisins, et les assiégés, qui ne pouvaient songer à tenter une nouvelle sortie, n'étaient occupés qu'à réparer leurs fortifications.

Un mois se passa ainsi, au bout duquel arriva le nouveau général dont la présence devait mettre fin aux succès des Babis. D'après ses dispositions on procéda à un siége en règle contre lequel les Babis ne pouvaient rien, surtout en présence d'une armée aussi nombreuse. On éleva de nouveaux retranchements; des tranchées furent ouvertes, des mines creusées, et tout fut bientôt prêt pour donner l'assaut. Le jour où il devait avoir lieu, Souleïman-Khan disposa les troupes en colonne régulière sur quatre points différents; deux mines, l'une à l'est et l'autre

Agha); Abbas-Mirza veut dire prince Abbas (fils ou petit-fils de Schah). Abbas-Agha veut dire prince ou noble Abbas. Les Mirzas, princes persans descendants de Fath-Ali-Schah, sont aujourd'hui au nombre de quatre cents.

à l'ouest de la forteresse, étaient préparées; à un signal ces mines devaient sauter, les quatre colonnes s'avancer à la fois et se précipiter sur la brèche à la baïonnette. Au moment prescrit le signal fut donné; la mine de l'est ouvrit une brèche de 40 mètres dans le mur en terre de la forteresse; celle de l'ouest ne réussit point parce qu'elle n'avait pas été poussée jusqu'au pied de la muraille. Cependant les colonnes s'ébranlent, et au cri de « Allah ! » s'élancent sur la brèche. Une vive fusillade les accueille, et les Babis, qui s'étaient précipités à leur rencontre avec un courage impossible à décrire, arrêtent leur élan, et un combat corps à corps s'engage.

Ici l'historien raconte le courage d'un certain Mirza-Kérim-Khan [1], l'un des officiers des troupes royales, qui, le drapeau à la main et au mépris d'un danger imminent, courut s'emparer d'une tour; il y fut suivi par d'autres officiers et des sarbaz, mais le commandant en chef vint encore une fois enlever le fruit des avantages remportés. A la vue des pertes que subissaient les troupes, il fit sonner la retraite, et, contre le gré de tous, chefs et soldats se virent contraints de suspendre l'attaque.

Rentrées dans leur camp, les troupes recommencèrent à murmurer de la retraite honteuse du commandant en chef. Il avait été décidé en conseil de guerre qu'une nouvelle attaque serait tentée pour le lendemain; mais des bruits, qui paraissaient fondés, s'étant répandus au sujet de la situation désespé-

[1] Celui-là même qui avait blessé mortellement Moulla-Housseïn.

rée des assiégés, lesquels, assurait-on, ne pouvaient manquer de se rendre au bout de quelques jours, l'attaque projetée n'eut point lieu. La faim et les maladies avaient, en effet, réduit les Babis au désespoir, et les promesses de Hadji-Mohammed-Ali ne se réalisaient en rien. Depuis trois ans qu'il prêchait sa doctrine au nom de Bab, il avait toujours promis à ses adhérents qu'ils seraient victorieux de leurs ennemis et goûteraient la plus parfaite béatitude; mais, loin de là, leur situation empirait de jour en jour. Beaucoup murmuraient, mais personne n'osait exprimer hautement sa pensée, car une mort certaine attendait celui qui aurait élevé une plainte ou un doute.

Avant la fin du troisième jour, un des chefs des Babis, nommé *Agha-Resoul*, eut une entrevue secrète avec Mehdi-Kouli-Mirza: il demandait la vie sauve pour lui et ceux des Babis qui abandonneraient la forteresse pour se remettre entre ses mains. Rassuré par la parole du commandant en chef, il quitta Cheïkh-Tabersi suivi de trente des siens et se dirigea vers le camp. Soit trahison, soit ignorance, le fait est qu'au moment où les Babis s'approchaient des avant-postes, les noukers du Laridjan se précipitèrent sur eux, tuèrent Agha-Resoul et beaucoup de ses compagnons; le reste prit la fuite et regagna la forteresse où une cruelle déception les attendait : Hadji-Mohammed-Ali leur fit trancher la tête comme coupables de trahison.

Cependant, malgré la mauvaise foi du prince et

les menaces du chef des Babis, beaucoup des assiégés entrèrent en pourparler avec les troupes, et, la nuit venue, prirent la fuite. Parmi eux se trouvait le fameux Riza-Khan, qui se présenta à Mehdi-Kouli-Mirza. Depuis longtemps il avait embrassé la doctrine des Babis, s'était réuni aux révoltés, et depuis lors n'avait point quitté les assiégés.

Le gouverneur du Mazandéran, bien qu'il lui eût accordé sa grâce, le plaça, lui et ses compagnons, sous la surveillance d'un officier nommé *Gadi-Khan*[1]. Il ne restait plus dans la forteresse que ceux des Babis qui avaient juré de rester fidèles à leur mission et qui avaient d'avance fait le sacrifice de leur vie à la gloire de leurs croyances. Ils n'étaient pas plus de trois cents, réduits à se nourrir d'herbes et de la chair de chevaux morts; des témoins assurent que la faim avait réduit les pauvres Babis à chercher leur subsistance dans les provisions que les rats et les souris emmagasinent. L'historien de la Perse dit qu'ils déterrèrent même le coursier de leur héros Moulla-Housseïn pour se repaître de son cadavre. Ce cheval avait succombé depuis peu à une grave blessure, et les Babis, qui le considéraient comme un animal sacré, l'avaient enterré avec beaucoup d'honneur. Une si cruelle situation, qui n'avait d'autre issue qu'une mort affreuse, leur inspira la résolution de tenter une quatrième sortie, malgré le

[1] D'après une autre tradition plus authentique, Riza-Khan resta dans la forteresse jusqu'à la fin du siége; il ne la quitta qu'avec Hadji-Mohammed-Ali et fut tué par trahison.

peu d'espoir qu'ils avaient de réussir. Ils choisirent la première partie de la nuit, quand les musulmans sont occupés à faire leurs prières du soir. Ces prières commencent une demi-heure après le coucher du soleil et durent jusqu'à dix heures. Tout à coup, dans le premier retranchement où était élevée la batterie de Mirza-Abdoullah, à l'ouest de la forteresse, l'alarme se répandit. C'était un des Babis qui était parvenu au haut de la tour et qui, de là, s'était mis à crier : « Je suis ici, à moi, camarades! » A cette voix, tous, interrompant leurs prières, coururent aux armes. Leur premier soin fut de défendre le passage où trois Babis seulement avaient eu le temps de pénétrer; c'était un pont-levis fort étroit, jeté sur un fossé profond qui entourait le retranchement et qui seul servait à communiquer avec le dehors. Les Babis étaient venus jusque-là sans être aperçus, et ils auraient sans doute réussi, n'eût été l'ardeur inconsidérée de celui qui était parvenu jusqu'à la tour; le pont fut aussitôt enlevé, et les Babis regagnèrent en hâte leur retraite poursuivis par les troupes que l'alarme avait fait sortir de tous côtés et qui en tuèrent quatre-vingts. Des trois hommes qui avaient pénétré dans le retranchement un seul tint ferme; c'était celui qui avait donné l'éveil. Il resta au haut de la tour tant que dura le combat; ni balles ni cimeterres ne pouvaient l'atteindre, et il ne put être tué que par ruse. La perte, du côté des troupes, fut aussi très-considérable dans cette affaire.

§ 12. LES BABIS SONT TRAHIS (Juillet et août 1849).

Les nouvelles pertes que venaient d'éprouver les troupes royales ne pouvaient laisser indifférents, ni le commandant en chef, ni son adjoint Souleïman-Khan-Afchar.

Tous deux appréhendaient la colère de leur souverain et craignaient que des ennemis ne donnassent de grandes proportions aux nouvelles qui se répandaient jusque dans la capitale, et ne les accusassent auprès de l'administration de la guerre déjà irritée de cette suite d'échecs, qui lui paraissaient le fruit d'autant de trahisons. Il fut donc décidé que la forteresse serait attaquée le lendemain et qu'on y pénétrerait à tout prix afin d'exterminer jusqu'au dernier des Babis.

A la vue des préparatifs de l'ennemi, les Babis, comprenant que toute résistance était désormais impossible, exténués de fatigue et de faim et d'ailleurs réduits au dixième de leur nombre primitif, étaient résolus à mourir glorieusement et à vendre chèrement leur vie. Hadji-Mohammed-Ali n'était pas de cet avis, et d'ailleurs son but et celui de ses plus proches disciples, guides des Babis et propagateurs ardents de la doctrine, n'était point de passer leur vie en actions héroïques; ils voulaient obtenir des résultats plus utiles et plus pratiques, tels que la réforme du gouvernement et l'anéantissement de l'influence du clergé. A cette époque, le bruit s'était répandu que des Babis s'étaient réunis

dans la ville de Zengan, où un homme des plus remarquables, nommé *Moulla-Mohammed-Ali*, enseignait la doctrine de Bab. Hadji-Mohammed-Ali, voyant qu'il n'avait rien à espérer dans le Mazandéran, où le peuple ne ressentait plus de sympathie pour sa situation; ne songeait qu'aux moyens de se réunir à ceux de Zengan. Conduit par cette pensée, il entra en pourparler avec le gouverneur du Mazandéran, auquel il écrivit : « Beaucoup de sang a été versé; il est temps que nous fassions la paix. Vous pouvez nous vaincre sans doute, mais la victoire vous coûterait plus cher que vous ne le pensez; laissez-nous plutôt nous disperser; nous vous promettons de rentrer dans nos foyers, et la paix se rétablira dans le Mazandéran. » Mehdi-Kouli-Mirza lui accorda ce qu'il demandait, bien que dans son cœur il nourrît un autre projet. Il répondit donc : « Si vous vous soumettez et ne reniez pas la foi schiite de l'*imani-isna-achari*[1], votre vie et vos biens seront respectés; car, d'après nos lois, ils sont inviolables. » Nous ignorons jusqu'à quel point ce que dit l'historien est exact relativement à ces conditions; on assure cependant qu'elles furent acceptées par les Babis et rédigées en forme d'acte approuvé et signé par le commandant en chef et les officiers de sa suite.

D'après un usage de la cour de Perse, Mehdi-Kouli-Mirza envoya comme signe de sa bienveillance un cheval de selle au chef de ses nouveaux amis, avec l'assurance que des abris spéciaux étaient

[1] Voir ch. III.

préparés pour sa Haute sagesse, pour sa suite et ses hommes. Le lendemain matin, Hadji-Mohammed-Ali et ses murids, complétement armés, sortirent de leur forteresse. Monté sur le coursier qui lui avait été envoyé, il était suivi de ses principaux officiers également à cheval et des braves qui lui restaient et qui marchaient en bon ordre, tenant leurs sabres nus, et au nombre de deux cent quatorze. La réception qu'on leur fit fut splendide. Un si honorable accueil fait au chef des Babis, ainsi que les attentions de toutes sortes qu'on avait pour ses compagnons, inspirèrent à tous la plus grande confiance; ils étaient dans l'enchantement; c'est ce que désirait le prince. Il ne leur restait plus qu'à avoir foi entière en la parole donnée et à livrer leurs armes; c'est le moment que l'on attendait. Tout à coup, à un signal donné, les gens de la suite de Hadji-Mohammed-Ali sont entourés dans le camp et massacrés; lui et quelques-uns de ses officiers sont seuls épargnés, puis les autres Babis sont cernés, saisis, et aussitôt livrés aux plus cruelles tortures. D'après M. Sévruguin, les Babis, au nombre de trois cents, furent enduits de naphte et brûlés vifs[1]. Riza-Khan et ceux qui s'étaient livrés la veille ne furent point épargnés. Hadji-Mohammed-Ali et quelques-uns des principaux chefs, au nombre de six, furent réservés pour être exécutés publiquement, ce qui eut lieu à Bar-Fourouch, ville principale du Mazandéran. M. Sé-

[1] D'après l'historien de la Perse, ils furent éventrés, et un petit nombre seulement parvint à s'échapper. L'un vaut bien l'autre !

vruguin dit que Moulla-Iousouf fut attaché à la gueule d'un canon et ses membres dispersés[1]. Ainsi périrent tristement les Babis du Mazandéran.

On prétend que c'est à cette époque que fut arrêtée l'héroïne des Babis, *Kourret oul-Aïn;* seulement nous ne savons à quel endroit. Nous avons déjà dit ailleurs qu'elle disparut de cette province avant le soulèvement des Babis, jusqu'au moment où elle fut amenée à Téhéran, et placée sous la surveillance de Mahmoud-Khan[2], grand kalanter, ou maître de la police. Elle y resta jusqu'à l'époque où les Babis furent exterminés à Téhéran et dans toute la Perse en 1852; c'est alors qu'elle fut secrètement mise à mort.

[1] Nous avons déjà dit que nous ne trouvons pas, dans la relation de Soupehr, Moulla-Iousouf au nombre des personnages agissant dans le Mazandéran.

[2] M. Mochenin fait erreur en disant que Mahmoud-Khan est le même personnage qui fut envoyé à Pétersbourg, en qualité de chargé d'affaires du schah, depuis 1851 jusqu'à 1855. Celui dont parle M. Mochenin se nommait Mahmoud-Khan-Kara-Kozlu, et le kalanter de Téhéran, Mahmoud-Khan tout court; de plus je suis parfaitement sûr que ce sont deux personnages différents. Vers la fin de 1861, le kalanter perdit la faveur du roi et même la vie, par suite d'abus et de malversations qu'on lui attribuait à tort ou à raison; Kara-Kozlu occupa à Téhéran le poste de ministre du commerce de 1859 à 1862, et est aujourd'hui envoyé extraordinaire du roi de Perse près le gouvernement de la reine Victoria.

MORALISTES ORIENTAUX.

CARACTÈRES, MAXIMES ET PENSÉES

DE MIR ALI CHÎR NÉVÂÏI,

PAR M. BELIN,

SECRÉTAIRE INTERPRÈTE DE L'EMPEREUR, À CONSTANTINOPLE.

Le moraliste a en vue l'enseignement ou l'étude de l'homme, double but qui, selon les pays et les temps, a été poursuivi sous la forme de l'apologue, de la fable, de l'allégorie, des maximes, sentences et proverbes, genres divers que les Orientaux ont pratiqués, dès l'antiquité, avec succès et dans lesquels nos classiques leur ont fait de nombreux emprunts. Je n'essayerai nul parallèle entre les moralistes orientaux et occidentaux. Quoique sujet partout aux mêmes faiblesses, aux mêmes misères et, dès lors, à peu près le même partout, l'homme doive donner lieu aux mêmes critiques, aux mêmes réflexions, cependant, soit par suite des modifications apportées à la condition générale de la société humaine par les temps, les circonstances et les lieux, soit peut-être aussi par la tournure d'esprit des observateurs orientaux et par leurs tendances particulières, ceux-ci ne présentent pas, généralement, dans

leurs appréciations, cette supériorité de vues, cette profonde analyse du cœur humain qui ont fait dire de Montaigne et de La Rochefoucauld «qu'ils ont peint l'homme de tous les temps, de tous les lieux[1].»

Dans l'Orient musulman, le moraliste s'est inspiré à deux sources principales, la tradition biblique et la légende indienne, double origine bien distincte, surtout chez les Persans, où la nécessité de donner cours à l'imagination et d'échapper, en même temps, au joug d'une religion étrangère aux instincts nationaux facilita singulièrement l'extension et la propagation d'une sorte de panthéisme musulman, le soufisme. «En Perse, dit M. Mohl[2], tout homme cultivé et doué d'un certain degré d'imagination devenait nécessairement soufi; on se réfugiait dans le soufisme comme dans le seul asile ouvert à la liberté de penser, et cette tournure que la mode et la littérature avaient donnée à l'esprit d'un peuple auquel les formules de l'islam n'avaient jamais suffi lui convenait d'autant mieux qu'elle s'alliait à tous les caractères : à la dévotion absorbante de Ferîd-eddîn-attâr et de Djelâl-eddîn-roumi, comme à la joyeuse et pieuse débauche de Hâfiz; à la vanité de l'homme de lettres, comme chez Nizâmi, aussi bien qu'à celle du savant, comme chez Djâmi.» Il en résulte qu'à une certaine époque l'esprit de mysticisme est devenu, pour ainsi dire, inséparable, en Orient, de toute idée de morale, et qu'il se révèle, à un

[1] Suard, *Notice sur La Bruyère.*

[2] *Journal asiatique*, Rapport annuel, juillet 1859.

plus ou moins haut degré, dans les écrits des moralistes. Comme ailleurs, au surplus, ces écrivains, tout en prétendant étudier et peindre l'homme, par rapport à Dieu, à lui-même et à ses semblables, ont souvent tracé leur propre portrait, montré leurs inclinations personnelles, ou cédé instinctivement à l'influence des temps, des événements ou de la société au milieu desquels ils ont vécu. Tel est, ou à peu près, le caractère général des mœurs mystico-morales de Ferîd-eddîn-attâr, de Sadi, « dont la morale, communément pure, sait tenir le milieu entre le fatalisme réduisant l'homme à l'état d'un être purement passif, et l'indépendance qui le livre tout à fait à lui-même et semble le soustraire au pouvoir de la divinité[1]. » Ce même caractère se retrouve également dans *les Oiseaux et les Fleurs* d'Azzeddîn-mouqaddeci, dans les *Mesnévis* de Djelâl-eddîn-roumi, dans Émir Khosrou Dehlevi, dans Hâfiz, ce poëte mystique dont les hardiesses spiritualistes firent mettre en question, à sa mort, la possibilité de l'enterrer en *terre sainte*. On le reconnaît encore dans les œuvres de l'illustre Djâmi, dans celles de l'élégant auteur de la version persane de *Calila et Dimna* et de l'*Akhlâqy mouhcîni*, enfin dans le *Mahboub ul-qouloub* ou traité de morale de Mir Ali Chîr Névâïi, qui fait l'objet spécial de ce mémoire[2]. En effet, disciple

[1] M. de Sacy, cité par Dubeux, *Perse*, p. 450.

[2] Je dois la connaissance et la communication libérale de ce livre, cité par Sami (voyez ma *Notice sur Mir Ali Chîr*), à l'obligeance de M. Cayol. Ce manuscrit, qui fait partie de sa collection, est d'autant

du célèbre Djâmi, et imbu, dès lors, du spiritualisme soufi, Ali Chîr ne sépare pas les doctrines de cette philosophie religieuse des principes de la morale. On les retrouve à chaque ligne, dans chaque pensée; elles dominent toute autre idée. Ali Chîr a fait d'ailleurs, dans ses ouvrages, de nombreux emprunts à Sadi, de son temps comme du nôtre le poëte populaire de la Perse; mais dans ses maximes on aime à remarquer l'absence de certains conseils machiavéliques que repousse une saine morale, et l'on se plaît à y trouver, au contraire, une élévation et une noblesse de sentiments qui font honneur au moraliste mongol.

Comme on le verra par les extraits suivants, Ali Chîr a embrassé dans le cercle de ses observations l'ensemble de la société mongole de la Perse, dont il avait pu reconnaître les défauts et les vices dans les différentes positions qu'il avait occupées, soit à la cour, soit dans l'administration. Aussi trace-t-il, dans ce livre écrit en turki et qui semble ainsi avoir été destiné plus spécialement à l'usage de ses compatriotes, des portraits d'une exactitude qu'on ne saurait méconnaître. Mais, comme en blâmant il voulait surtout réformer, notre auteur, à côté du caractère qui provoque sa critique, place celui que chaque homme, dans sa condition, doit prendre

plus curieux qu'il paraît assez rare. Le texte de cet ouvrage d'Ali Chîr ne se trouve pas parmi les œuvres du même auteur réunies dans le ms. 108 de la Bibliothèque impériale de Paris, et les recherches que M. Barbier de Meynard a bien voulu faire, à ma prière, ont constaté qu'il n'existe pas non plus isolément dans cette bibliothèque.

pour type, pour modèle; et en vue, sans doute, d'appuyer ses conseils de l'autorité d'une grande expérience, il les fait précéder du récit abrégé de sa vie et des phases diverses de sa propre carrière.

« Depuis ma jeunesse, dit-il dans sa préface, jusqu'aux dernières limites de l'âge mûr, j'ai éprouvé bien des adversités, passé par des conditions bien diverses, vivant tantôt avec les bons, tantôt avec les méchants, aujourd'hui pleurant amèrement au milieu des décombres de l'humiliation et du néant, demain présidant joyeuse assemblée dans le verger des honneurs et de la fortune. Au temps de mes revers, je me suis assis dans la *medrècè* de la science, là où chacun dépose ses sandales, et mon cœur s'est réchauffé à la lumière de l'étude; dans le temple, j'ai posé mon front là où les hommes pieux mettent leurs pieds, et la multitude de mes prosternations a dénudé mon front; d'autres fois, j'ai mis ma gloire à remplir l'*ibryq* « aiguière » des religieux de l'ermitage du *séfâ* « pureté, » ou à porter sur mon épaule l'amphore des convives du *fénâ*[1]. Ailleurs, les pervers et les méchants m'ont chargé d'ignominie et de mépris : en traversant le quartier des fous, j'ai été accablé de coups; les enfants m'ont jeté des pierres; dans d'autres circonstances, poursuivi par la haine de mes compatriotes, j'ai été obligé de quitter le pays, de fuir à l'étranger, et là seulement j'ai trouvé la bonne foi. Dans un temps, je n'ai pu

[1] Septième et dernier degré de la vie spirituelle. (De Sacy, *Pend-Nâmè*, p. LIV.)

avoir de repos que sur la cime des montagnes; dans un autre, qu'au fond de la plaine aride; plus tard, l'amour du pays m'a ramené dans mes foyers; mais je me suis renfermé dans la cellule de la retraite et de l'éloignement des hommes; dans l'exil, j'ai été parfois dédaigné et méprisé, parfois distingué et honoré. A l'époque où je remplissais des fonctions publiques, je me suis assis, entouré de la faveur du prince, sur le coussin de l'émirat, et, souverain siégeant sur le tribunal de l'autorité, j'ai rendu des arrêts; enfin, élevé à l'éminente dignité du *nüäbet*, j'ai joui de l'honneur insigne d'approcher constamment le roi. Remplissant envers tous mes devoirs de ministre, j'ai ouvert à deux battants la porte de la générosité, et j'ai accueilli avec distinction les grands et les chérifs; à telle époque, je me suis plu à écouter, dans les festins de la gaiété, les joyeux couplets de l'échanson et des chanteurs; à telle autre, je me suis interposé dans les conflits des princes, pour ramener entre eux la paix et la concorde; j'ai pris part aux hasards de la guerre[1]. J'ai commis aussi

[1] Nous avons vu ailleurs qu'Ali Chîr avait défendu Hérat contre l'un des fils du roi, et que la capitale fut dégagée par des secours venus de Tchitchekto, localité dont M. Barbier de Meynard a fixé l'emplacement (*Journ. asiat.* sept.-oct. 1863, p. 270). J'ajouterai à cette occasion, d'après M. Stanislas Julien (*Journ. as.* nov.-déc. 1846, p. 394 et passim, *Notices tirées des géographies et des annales chinoises*), que *to* ou *tou* est une terminaison dchongare servant, comme *lik* ou *lyq* en turc ottoman, à former des noms abstraits, tels que : *alimatou* «lieu qui produit des pommes,» *mogaïtou* «lieu plein de serpents, *kourtou* «lieu neigeux,» etc. *Tchitchekto* signifie donc «lieu rempli de fleurs.»

de grandes fautes; mais je suis rentré dans les sentiers de la libéralité, et après en avoir parcouru les contours, je les ai remplis de stations (*ribât*) pour la commodité des pauvres voyageurs. — Par ce long exposé, j'ai voulu dire que j'ai beaucoup voyagé, beaucoup vu, et qu'il m'a été donné ainsi d'apprécier le bon et le mauvais côté des choses; en effet, j'ai goûté la douceur du bien, éprouvé l'amertume du mal, et mon cœur a ressenti l'effet de la blessure du méchant, comme celui du baume salutaire de l'homme généreux; c'est donc pour moi un devoir d'avertir les amis inexpérimentés qui n'ont nulle connaissance du bien et du mal.

Que peut savoir de la douceur de l'union et de l'amertume de la séparation celui qui n'a éprouvé ni l'une ni l'autre, qui ignore combien celle-ci est douce, combien celle-là est amère?

« C'est pour ces amis inexpérimentés que j'ai écrit ce livre, dicté uniquement par l'amour de mes semblables, et intitulé pour ce motif *Mahboub ul-qouloub* « l'ami des cœurs[1]. » Je prie mes lecteurs de le méditer, et, en récompense de ma peine, de faire

[1] Ne connaissant pas le *Mahboub ul-qoulôub* à l'époque où parut ma *Notice* sur Ali Chîr, la similitude de ce titre avec celui de l'*Enis ul-qouloub* de Mir Khosrou (*Séfinet-uchouara*, p. 122) m'avait fait supposer que l'un était une imitation de l'autre, Ali Chîr ayant déjà exercé son talent sur celui de son illustre devancier (*loc. laud.* p. 330 et suiv.); mais cette supposition était inexacte, notre auteur ne disant rien, dans sa préface, qui vienne l'appuyer.

une prière pour le repos de mon âme[1]. Ce livre est divisé en trois chapitres : caractères, vertus, maximes et pensées. »

Ali Chîr ne nous fait pas connaître exactement, comme il en a pris le soin pour la plupart de ses ouvrages, l'époque où il écrivit celui-ci; seulement une anecdote rapportée par notre auteur, d'après Kutchuk Mirza, et dans laquelle il accompagne le nom de ce prince de la formule *aléïr-rahmè* « que Dieu lui fasse miséricorde[2] ! » indique que la rédaction du *Mahboub ul-qouloub* est postérieure à la mort de Kutchuk Mirza, arrivée en 889 (1484)[3]. Je ne me propose pas de donner la traduction complète du *Mahboub ul-qouloub* (ce serait dépasser les limites qui me sont fixées), je me bornerai simplement à faire choix des parties qui me paraîtront suffisantes pour faire apprécier notre auteur sous l'aspect où il s'est présenté ici lui-même, sous celui de moraliste.

CHAPITRE PREMIER.

CARACTÈRES.

1. Du souverain (*soultân*).
2. Des beïs[4].

[1] *L'Açaf-Nâmè* de Loutfi-Pacha se termine aussi par ce distique :

J'ai laissé à mes frères (en Dieu) cet opuscule en souvenir de moi;
Que celui d'entre eux qui le lira dise ensuite un *fatiha* pour mon âme.

[2] *Mahboub ul-qouloub*, chap. II, 8, 2.

[3] Mirkhond, *Raouzat-ussafa*, liv. VII, p. 28.

[4] *Bek* en mongol, dérivé, selon Abel Rémusat, de *pé* en chinois, signifie « prince ; » et, en effet, c'est le titre par lequel Cheref-eddîn

3. Des *nâïbs* « lieutenants de roi[1]. »
4. Des mauvais rois, injustes et ignorants.
5. Des vizirs « ministres. »

désigne le célèbre Timour; il fut porté aussi par Ulugh-Beï, l'un de ses successeurs, et par bon nombre de Timourides. *Bek*, *beg* ou *beï*, suivant l'adoucissement apporté au langage par la civilisation, est l'équivalent d'*émir*. On sait qu'en Orient les titres ont une valeur simplement relative et toute de convention, et qu'ils ont été alternativement remplacés les uns par les autres, jusqu'à ce que l'empire exercé par une religion commune ait remis en honneur les anciennes dénominations. C'est ainsi que, devenus musulmans, les Mongols adoptèrent de préférence les termes arabes, et la dignité d'*émir* devint chez eux l'une des plus considérables du gouvernement. Dans une lettre adressée à Charles VI, Timour qualifie le roi de France d'*émîri-kébir* « grand émir. » (*Négoc. dans le Levant*, I, CXVII.) C'était, d'ailleurs, le même titre que sultan Orkhan employait dans sa correspondance officielle avec les divers princes de l'Asie Mineure soumis d'une manière plus ou moins effective aux Mongols de la Perse, et à cette dénomination il joignait cette autre, toute mongole, de *nouïini-ekrem* (Féridoun.) Son père, Osman Ghâzi, avait reçu lui-même du sultan Ala-eddîn le titre de *beï* (Féridoun et Saad-eddîn), et il le donna à ses fils Suleïman et Bayézid, en y joignant aussi le titre mongol déjà cité. Châh-Rokh, à la suite d'une série pompeuse de qualifications, désignait Murad I^er sous le nom « *d'émir* Murad. » A leur tour, et par imitation des Mongols, les Ottomans donnèrent aux souverains étrangers le titre de *beï*, à savoir : au roi de France (*Négociations*), au doge de Venise, au grand maître de Rhodes, et au sultan d'Égypte (Féridoun et Saad-eddin). Enfin, le même titre a été donné, en Turquie, aux ambassadeurs et aux consuls étrangers; les bérats de ces derniers portent « qu'il leur sera rendu les mêmes honneurs qu'aux *islam beïleri* « beïs musulmans; » c'est la propre expression d'Ali Chîr. *Beï* est un titre donné aujourd'hui aux fils de pachas, aux colonels et lieutenants-colonels.

[1] « Lieutenant de roi, » *alter ego*, principal ministre, grand vizir. (Voyez, sur cette dignité et ses différentes attributions, Ét. Quatremère, *Hist. des sultans Mamlouks*, I, 2^e part. p. 93.) Le lieutenant de Chamyl qui vint, en 1854, visiter à Varna le maréchal Saint-Arnaud, portait le titre de *nâïb*. Ce terme désigne actuellement les magistrats oc-

6. Des *soudour* « premiers dignitaires de la magistrature[1]. »

7. Des faux braves.

8. Des *ïaçaoul* « huissiers ordonnateurs des cérémonies publiques[2]. »

9. Des *ïaçaghlygh* « garde publique[3]. »

10. De l'influence exercée par les rois sur leurs peuples.

11. Du *cheïkh ul-islâm* « chef suprême de la magistrature, grand mufti, interprète de la loi. »

12. Des qâdis « juges. »

13. Des muftis « interprètes de la loi, au second degré. »

14. Des *muderris* « professeurs dans les colléges. »

cupant des siéges de second ordre, les qâdis ne remplissant que ceux de premier rang.

[1] Le *sadr* ou *qâzi-asker* « grand juge d'armée » est le premier grade de la magistrature en Turquie; il n'y a que deux magistrats de ce rang en activité; ils sont dits *sadreïn:* le *sadri-roumili* « grand juge de Roumélie, » et celui d'Anatolie; ce titre se donne aussi honorifiquement, en non-activité.

[2] Expliqué par *tchâouch*, dans l'*Apouchqa;* on a vu ailleurs qu'aux funérailles de Djâmi les princes remplissaient l'office de *ïâçaoul* « officiers de la cour, chargés, chez les Ottomans, de l'ordonnance des marches publiques. » (Hammer, XVII, 42.) Dans l'ancienne hiérarchie ottomane, le tchâouch-bâchi était le ministre du pouvoir exécutif; il avait sous ses ordres 360 *tchâouchs* « messagers d'État. » Le tchâouch-bâchi relevait immédiatement du grand vizir. D'après la description donnée par Ali-Chir, les ïâçaouls devaient remplir aussi, chez les Mongols, le ministère d'officiers de paix.

[3] Notre auteur explique lui-même ce mot par *qaratchérik*, lequel a beaucoup d'analogie avec *qaraqollouq*, usité plus tard; *qaraqol* désigne aujourd'hui « le corps de garde. »

15. Des médecins.
16. Des poëtes.
17. Des *kiâtibs* « copistes. »
18. Des maîtres d'école.
19. Des imams « desservants des mosquées. »
20. Des *mouqri* « lecteurs du Coran. »
21. Des *hâfiz* « récitateurs du Coran. »
22. Des baladins et chanteurs.
23. Des conteurs.
24. Des *vâïz* « prédicateurs. »
25. Des *muneddjim* « astrologues. »
26. Du commerce international.
27. Du commerce intérieur.
28. Des marchands du bazar.
29. Des débitants et artisans.
30. Du *chahnè* « commandant de la force publique[1]; » du *darougha*[2] « inspecteur et préfet de police; » des *açes* « gardes de nuit[3]. »
31. Des paysans.
32. Des bandits et assassins.
33. Des *gharibzâdè* « bohémiens, baladins et faiseurs de tours[4]. »
34. Des mendiants.

[1] V. d'Ohsson, *Histoire des Mongols*, IV, 371, 398, 467.

[2] L'*Apouchqa* explique ce mot par *aces* et *sou-bâchi*. (Cf. M. Garcin de Tassy, *Journal asiatique*, mai-juin 1854, p. 498; M. Behrnauer, *ibid.* juin 1860, p. 503.)

[3] Cf. *Journal asiatique*, septembre 1860, p. 115. Dans l'ancienne organisation ottomane, l'*açes-bâchi* était un terme désignant le prévôt de la ville. (Hammer, XVII, 44.)

[4] C'est le sens qui résulte de la description donnée par notre auteur.

35. Des fauconniers et des chasseurs.

36. Des serviteurs infidèles.

37. De l'état de mariage pour l'homme (*ket kouda*) et la femme (*ket bânou*).

38. Des cheïkhs hypocrites.

39. Des derviches.

Dans cette longue énumération, qui comprend à peu près toutes les classes de la société contemporaine, Ali Chîr s'attache moins à peindre le caractère physiologique de chaque état, que les conditions requises pour l'exercer; on en jugera par les extraits suivants :

« Des Qâdis. — Le qâdi est la pierre angulaire de l'islamisme; c'est lui qui prononce sur le bonheur ou le malheur des musulmans; son cœur doit être imbu des sciences religieuses, son esprit doué de la perspicacité de la vérité; son tribunal doit être le trésor de la loi; quand il prononce un jugement, ami et étranger devant lui doivent être égaux; sa science et sa piété doivent inspirer le respect, sa vigilance et sa perspicacité faire trembler l'impie; la force de sa conscience réside dans les oracles de la parole divine (le Coran), le guide de ses jugements dans la tradition du Prophète; son âme doit être pure de tout artifice judiciaire, sa conscience de tout subterfuge juridique; à ses yeux, tout mufti corruptible doit être taxé d'erreur; tout mandataire artificieux, de culpabilité.

Tout juge indigne, qui se laisse corrompre, sape les fondements de la religion; celui qui donne le

richvet prend, en échange, une sentence (en sa faveur); mais celui qui le reçoit viole la loi; le qâdi ne doit pas dévier d'un pas de la voie royale de la loi; il ne doit pas s'écarter du droit chemin; dès que la ligne droite dévie, elle devient courbe. Quiconque rend des arrêts sur la vie et la fortune du peuple doit présenter, dans ses mœurs, l'image du Prophète; si son pied s'écarte de la voie droite, malheur à lui! il se plongera dans l'abîme du repentir; au reste, qui agit de la sorte est un impie, un menteur, et non un qâdi de la loi du Prophète.

« Des Muftis. — Le mufti doit être un jurisconsulte attaché à l'orthodoxie, savant, fidèle et instruit dans la science de l'islam; la lumière de la piété doit briller sur son front; son cœur doit être pur de toute faiblesse, de tout artifice; sa plume doit être véridique dans ses citations, sa parole conforme à celle des *Pères de l'Église;* il ne doit pas être un prévaricateur, adonné au vin, un mondain ne s'occupant pas des choses spirituelles et livré aux mauvaises actions, un homme enfin qui, pour un *direm*[1], déclare fausses cent vérités; qui, pour quelque argent, écrive beaucoup de *oui* et de *non*[2]; qui n'ait nul souci de détruire une vigne pour un panier de raisin, de jeter au vent toute une

[1] درم forme persane du mot *dirhem*, pièce, monnaie d'argent, drachme.

[2] كوب لا ونعم بيتكوجى formule décisoire apposée par le mufti sur les cas judiciaires soumis à son interprétation.

meule pour un *batman*[1] de blé. Tout mufti qui dresse des *fetvas* frauduleux déchire, avec le bec de son qalem, le beau visage de la loi; celui qui reçoit de l'argent, en récompense de ce crime, trafique de sa religion et la vend pour le monde. Un tel mufti est comparable au médecin qui tue ses malades; le premier tue la religion, le second les musulmans. »

CHAPITRE II.

DES VERTUS.

« Teubè « repentir[2]. » — Le véritable repentir consiste dans l'horreur du mal, et, avec l'assistance divine, dans l'abstention du péché; le repentir purifie le miroir du cœur coupable de la rouille de sa révolte contre Dieu; il lui rend tout son éclat, au moyen du polissoir de la prière; c'est le terme de la voie du malheur, le commencement de la grande route de la bonne direction[3], la fin du sommeil de l'amour de soi-même, de la torpeur de la sensualité, la compréhension de ce qui est mal et condamnable, en un mot, la honte du péché; c'est reconnaître la persistance de la peccabilité de l'homme, c'est s'affliger

[1] Mesure de pesanteur. Dans sa *Dissertation sur la langue et l'écriture des Ouighours*, Klaproth explique ce mot par « balance. »

[2] *Teubè*, retour à Dieu, par l'affranchissement des liens qui retenaient le cœur dans le péché; observation des lois du Seigneur. (*Tarifât*, édit. lith. de Constantinople, 1275.)

[3] *Hidâîè*, l'indication de ce qui mène au but, ou l'acheminement dans la route qui y conduit. (*Tarifât*.)

de voir son cœur subjugué par la concupiscence [1], demander à Dieu d'en être délivré, implorer son secours, pour cesser d'y être soumis. Mais ce diamant précieux ne brille pas pour tous, et Dieu n'accorde pas à tous le flambeau de sa divine assistance [2], afin que l'homme, sorti du chemin naturel par le péché, sache reconnaître que la concupiscence est la cause de ses maux, et qu'une fois instruit de cela, il condamne sa vie passée, couvre son front de honte, se repente de ses écarts, se garde d'y retomber, implore son pardon et quitte enfin le sentier de l'égarement pour rentrer dans le droit chemin; voilà le premier *désir* des hommes du *taryqat* [3], la première station de la vallée conduisant au but. Mais que Dieu préserve le pécheur de s'attribuer à lui-même le mérite de ce résultat! car l'homme heureux qui l'a obtenu l'a reçu seulement par un intermédiaire.

Au moment où Dieu départit sa grâce, le péché se glisse dans le cœur; et quand la révolte est parvenue aux dernières

[1] *Nefs* ou *djân* « l'âme, » en tant que faculté de s'occuper des choses temporelles (M. Garcin de Tassy, *Philosophie religieuse*, p. 39); la concupiscence, la chair. *Rouh* ou *dil* l'âme en tant que faculté de s'élever vers les choses spirituelles.

[2] *Tevfyq* signifie, dans le sens grammatical, « assistance, concours; » dans le langage mystique, « l'action divine s'exerçant sur les actions de l'homme, et les rendant conformes à ce que Dieu aime, à ce qui lui plaît. »

[3] *Taryqat* « conduite ou marche spirituelle particulière à ceux qui vont vers Dieu; » elle se compose du parcours des différentes stations (*ménâzil*) et du progrès qui en résulte, et qui fait passer de l'un à l'autre de ces divers degrés (*maqâm*). (*Tarifât* et *Pend-Nâmè*, LXIV.)

limites, c'est alors que vient le temps de la bonne direction.
C'est là l'œuvre de Dieu; que son nom soit béni!

« Zuhd « dévotion[1]. » — La dévotion, c'est l'abandon des désirs de ce monde, le breuvage amer de la mort des passions; c'est effacer du cœur toute pensée de richesses et de distinctions, le disposer à briser les idoles de l'honneur et de la réputation, embrasser la lutte contre les passions[2], dans l'espoir d'obtenir l'agrément (*qaboul*) divin. C'est oublier tous les désirs de la chair, se tenir résolûment sur la grande route de la loi (*chériat*), avancer d'un pas ferme dans la vallée du *taryqat*, garder les yeux de tout regard illicite, la langue de toute parole défendue, l'oreille de l'audition de tout discours inutile, la main de tout attouchement interdit, les pieds de la marche chancelante des hommes, la parole de l'intempérance du temps; c'est enfin l'attachement fidèle à la solitude avec Dieu (*khalvet*), la constance dans la retraite, la veille nocturne et l'oraison (*zikr*) continuelle.

« Que chaque *viator* s'arrête à cette station (*maqâm*); la lumière du *rïiâzet* purifiera ses mœurs de la souillure des passions, et son cœur sera illuminé par le flambeau de la connaissance divine (*achinâlyq*); rasséréné à la chaleur de ses rayons, il commencera

[1] *Zuhd*, abandon du repos de ce monde pour rechercher celui de l'autre vie. (*Tarifât.*)

[2] *Riïâzet* s'entend de la mortification des sens, de l'amendement de la nature de l'âme, en la purifiant de tout mélange et de tout trouble intérieur.

alors à goûter les délices de l'adoration, du culte de Dieu [1], et les charmes de la victoire sur les passions (*rüâzet*). D'heure en heure son ardeur augmentera; il ne cessera de s'abreuver aux coupes de la grâce (*féïz*), et il ne se lassera pas de recueillir les restes des coupes brisées (qu'il trouvera dans le cénacle).

Ô Seigneur! rafraîchis par une seule gorgée les lèvres desséchées des malheureux pèlerins qui ne peuvent s'abreuver à cette coupe! Étanche, dans cette vallée, la soif ardente des pauvres voyageurs!

Ne prive pas à jamais quiconque t'adressera cette prière du bonheur de la voir exaucée! Accorde, un jour, une goutte de ce précieux nectar à celui qui en a un si grand besoin!

« Tevekkul « confiance en Dieu. » — La confiance absolue en Dieu, c'est la suppression de toute cause intermédiaire dans la voie de la suprême vérité (*haqq* = Dieu); c'est enlever le voile médiateur, refuser aux causes tout intermédiaire; en un mot, s'asservir au suprême causateur, sans motifs ni prétextes rédhibitoires; dans la main du bras vigoureux de la destinée, le fil des causes est sans force (est pourri); à côté des rayons lumineux du flambeau du destin, la flamme des intermédiaires disparaît.

« Les adeptes du *tevekkul* qui cheminent dans la vallée du but savent que le viatique leur sera envoyé de la table des grâces du souverain dispen-

[1] L'*ibâdèt* est un acte accompli par celui qui se l'impose, contrairement au désir de la chair, en l'honneur de Dieu. (*Tarifât.*)

sateur, leur breuvage de la coupe de son *cherbet-khânè* « cellier, » leur vêtement du *khaznè* « trésor » de sa bonté inépuisable; dès lors, pourquoi se réjouiraient-ils de ce qu'ils ont, s'affligeraient-ils de ce qu'ils n'ont pas? — Sache-le bien: personne autre que toi ne mangera ton *nacîb*[1], pas plus que toi celui d'autrui; ton *rizq* « pain quotidien » t'appartient, mais la répartition en est à Dieu; il te l'envoie même quand tu ne le lui demandes pas; aussi qui médite et comprend cela est délivré de tout souci sur sa subsistance; s'en préoccuper serait manquer de confiance en Dieu; prendre soin outre mesure de la vie matérielle est le fait d'une faible foi[2].

« Qui sait apprécier l'étendue de la libéralité divine ne s'inquiète pas de son pain quotidien; qui a foi dans le souverain répartiteur ne critique pas la plus ou moins grande part qui lui est dévolue. Celui qui donne la pâture aux animaux du désert et aux oiseaux de l'air ne t'enverra-t-il pas ta nourriture? Celui qui soutient la sauterelle et la fourmi n'aura-t-il de toi aucun souci?

« Les hommes doués de la vertu du *tevekkul* ferment les yeux sur les causes et les intermédiaires; ils nagent dans l'océan de la confiance en Dieu, sachant que *Haqq* pourvoira à leur subsistance; ils avancent sans nulle inquiétude dans la vallée du *tevekkul* pour atteindre la *Caaba* du but.

[1] La part dévolue par Dieu à chaque homme.

[2] *Iaqyn* « intuition produite par l'énergie profonde de la foi. » (*Not. et extr. des Mss.* t. XII, 346.)

Qui chemine avec le pied de la confiance en Dieu ne craint pas que l'orage fasse tomber sur lui la foudre.

« QANÂAT « contentement de ce qu'on a[1]. » — Le *qanâat* consiste, une fois la substance de *l'ibâdèt* obtenue, à vivre de cette substance et à éloigner du cœur toute autre idée; c'est macérer la chair par l'absence des ressources, épuiser les sens par la privation. Le *qanâat* est une source intarissable, un trésor inépuisable; c'est un champ dont la semence a pour fruit la sainteté, la gloire; un arbre dont les branches sont l'affranchissement de tout besoin[2]; le *qanâat* donne au cœur le bienfait de l'épanouissement, à l'œil celui de la lumière.

« Le simple morceau de pain du derviche content de ce qu'il a est plus savoureux que la table somptueusement servie du roi que rien ne peut satisfaire. La bouillie à l'eau du *faqyr*[3] qui abandonne tout est plus désirable que la douce confiture du riche qui prend toujours.

« Roi est celui qui ne prend pas et qui donne;

[1] *Qanâat* est la satisfaction de la part dévolue; dans le langage mystique, « la tranquillité dans la privation des choses auxquelles on est habitué » (*Tarifât*); stabilité intérieure; contentement de son sort quel qu'il soit, la modération dans les désirs.

[2] *Istighna*, disposition de l'âme où l'amour de la contemplation de la divinité tient lieu de tout et semble anéantir le reste; état extatique dans lequel toutes choses sensibles et intellectuelles sont absorbées. (*Pend-Nâmè*, p. 177.)

[3] Le *faqr* est la pauvreté spirituelle, le quiétisme, septième et dernier degré de la vie spirituelle. (*Pend-Nâmè; Philosophie religieuse des Persans*, par G. de Tassy, *Journal asiat.* mai-juin 1854, p. 478.)

pauvre est celui qui ne donne rien et qui prend tout.

« Quiconque est habitué à la pratique du *qanâat* est affranchi des inquiétudes du roi et du mendiant.

« Le *qanâat* est une citadelle dans laquelle, une fois entré, on est à l'abri des passions de l'âme; c'est une contrée montagneuse où, une fois arrivé, on n'a plus à s'inquiéter d'amis ou d'ennemis; c'est une chute qui amène l'élévation, un état de mendicité qui préserve de l'indigence; c'est un arbre dont le fruit est la richesse, une vigne dont la grappe est l'affranchissement, une route où l'on trouve de joyeux relais; le *qanâat* produit enfin le repos de l'âme; l'insatiabilité, au contraire, ne donne que peine et tourment.

« Sabr « patience, résignation. » — Le *ṣabr* consiste à dégager l'âme (*nefs*) des plaisirs sensuels, et à la priver des jouissances de la chair[1]; c'est marcher d'un pas ferme dans les épreuves de *l'ibâdèt*, et, à travers les difficultés de la lutte contre les passions, se tenir inébranlable dans la voie de Dieu (*haqq*). Il est difficile, j'en conviens, d'opposer une patience imperturbable à tout ce qu'on voit, à tout ce qu'on entend; mais, quels avantages n'en résultera-t-il pas pour écarter le mal? Partout où la main de la déception a heurté la porte de la patience, ne lui a-t-il pas été ouvert? Partout où le cœur captif a mis le pied sur la chaîne de la patience, n'a-t-il pas

[1] *Téna'amâti-djismâni.*

été libéré? — La patience est la clef de toutes les joies, l'apériteur de tous les liens; c'est un compagnon dont l'entretien fatigue peut-être, mais aboutit au but; un ami qu'on attend longtemps, mais qui finit par arriver; un coursier à la marche lente, qui parvient sûrement au terme; enfin, la patience, comme le langage sévère d'un conseil, est pénible, mais elle conduit au but; comme le remède d'un médecin prudent, elle fatigue le malade, mais lui donne la guérison.

Quiconque, dans l'adversité, a fait preuve de patience et de résignation, a vu le sort convertir en miel ses amertumes, en roses ses épines.

« Tévâzu' « l'humilité. » — Le *tévâzu'* gagne l'affection publique[1] à qui l'exerce, la sympathie générale à qui le pratique; l'humilité fait épanouir les roses de la fraîcheur dans le jardin de l'amitié; elle cueille les fleurs de ce parterre, et les répand sur la table du banquet de la douce intimité; elle montre au rival orgueilleux le sentier de la douceur, lui fait goûter les saveurs de l'humanité, le fait rougir de ses prétentions éhontées, et provoque en lui le délaissement de ses nombreuses iniquités. Belle chez tous les hommes, cette vertu l'est plus encore parmi les grands, chez ceux qui n'ont rien à demander. Au reste, la pratique en est louable chez les hommes

[1] Littéralement « du peuple. » Ali Chir, en mettant *oulous* en regard de *khalq*, explique l'un par l'autre. (V. *Apouchqa;* Klaproth, *loc. laud.* Aboul-Ghazi, p. 96, et le *Tâdjul-Me'âni.*)

de tout rang, de toute condition; elle l'est aussi de la part des petits envers les grands; elle satisfait la main qui ne peut donner, donne la paix à celui qui ne peut faire l'aumône.

« La déférence (*èdèb*) des jeunes gens pour les vieillards appelle sur ceux-là des bénédictions dont l'heureuse influence leur donnera longue vie en ce monde, et elle inspire à ceux-ci l'amour de la jeunesse; elle préserve les mœurs de la perte du respect, et les garantit contre la légèreté et la frivolité. L'amitié sans la déférence est privée de sa grâce et de sa parure naturelles; ce sont la déférence et l'humilité qui donnent au miroir de l'amitié son brillant et son éclat. Quiconque pratique la déférence et l'humilité trouvera honneur et respect; qui sème le grain en recueillera le fruit. Dans le commerce des hommes, l'humilité est la première des qualités; si elle parvient à s'établir solidement, l'altération de l'amitié est impossible; si cette vertu se trouve chez deux amis, ils auront en échange honneur et considération. Oh! combien sont douces de pareilles relations! Si l'union et l'accord existent entre eux, en apparence, pour le simple charme de l'amitié, ils atteindront leur but en ce monde; mais si ces qualités existent spirituellement et en vue de Dieu, elles leur donneront alors le salut dans l'autre vie.

« Zikr « oraison [1]. » — Le *zikr* consiste à occuper le cœur de la pensée de *Haqq* (Dieu), et la langue

[1] Littéralement « souvenir, mention; » de là, souvenir constant de Dieu, louange orale ou mentale de la divinité, oraison perpétuelle.

de pieux discours; quelques-uns disent que la langue n'a aucune part à cette œuvre, laquelle est uniquement réservée au cœur. Or, le *zikr* c'est remplir le cœur de la pensée de Dieu, à l'exclusion de toute autre; c'est le *fénâ* (l'absorption [1]) de la créature dans cette préoccupation : la rencontre de la créature avec le créateur; c'est, dans cette parole de négation : « il n'y a pas de Dieu, » oublier « sinon Allah, » et absorber et remplir son cœur de cette parole d'affirmation : « si ce n'est Allah [2]. »

« Le résultat final du *zikr*, pour le méditant, est de parvenir au non-être, à l'anéantissement; en cela, le clapotement de la langue n'a, en effet, rien à faire; pour exprimer cette méditation, la langue n'a nulle syllabe à prononcer, nul mot à émettre. L'admission complète dans ce sanctuaire est la négation de toute pensée, l'absence du sentiment (*fénâ*) de l'existant ou du non existant, du présent ou de l'absent; c'est bannir loin de soi toute idée d'être ou de non-être, et marcher à la recherche (*taleb*) du but (*maqced*). Tant qu'on n'est pas devenu étranger à soi-même et à autrui, la connaissance du Bien-Aimé est impossible; tant qu'on n'est pas libre de l'être et

[1] Septième et dernier degré de l'échelle mystique, le même que celui du *faqr*. (V. *Not. et extr. des Man.* XII, 827; *Pend-Nâmè*, LIV, 184; *Phil. rel. des Persans*, p. 56.)

[2] ونفی کلمه‌سی بیله که لا اله بولغای ما سوی اللهنی اونوتماقدور
واثبات کلمه‌سی بیله که الا الله بولغای کونکلنی اورتماق
ومشغول توتماقدور

du non-être, on ne peut s'abreuver à cette fontaine de vie. Quiconque se plonge, dans cette mer, à la recherche du diamant du but, doit retenir son haleine; quiconque cherche le chemin de ce sanctuaire et désire y être admis, doit retenir son souffle. Celui qui n'a pas religieusement gardé le secret du roi a joué sa tête; il est devenu l'objet de sa terrible justice.

Tous ceux qui, dans la divine taverne, se livrent au culte de la coupe, paraissent enivrés, comme s'ils s'y étaient abreuvés; et pourtant, sur mille, un seul à peine a bu le nectar de la *vérité*[1]; comment s'étonner donc si celui-ci est plongé constamment dans l'ivresse la plus profonde?

« TÉVEDDJUH « invocation, recours à Dieu. » — Le *téveddjuh*, c'est se diriger vers *Haqq* « Dieu, » se tourner vers lui; c'est briser tout lien avec les créatures pour arriver à lui, dompter tout désir, ne pas tourner autour d'un autre centre que *Haqq*, et ne s'attacher à nulle autre occupation; pour parvenir au bonheur (*séâdet*) dans ce monde et dans l'autre, et obtenir la couronne des saints et des prophètes, le *viator* doit lancer sans cesse de ce côté la flèche de ses regards, sans se rebuter jamais; si, dans sa course, les traits pleuvent sur son visage, qu'il oublie de fermer les yeux. S'il perd la vue même, qu'il continue d'aller en avant; si, dans l'état de contempla-

[1] *Haqyqat* (V. *Pend-Nâmè*, p. 168), « la réalité; philosophie mystique qui, s'élevant au-dessus des préceptes de la religion et du culte spirituel, considère les choses dans leur essence; état d'intuition surnaturelle et extatique; enfin la connaissance (*ma'rifet*), l'union intime de l'âme avec Dieu, union qui produit un quiétisme parfait. »

tion, une grêle de pierres tombe sur lui, qu'il ne se couvre pas la tête, qu'il ne cherche pas d'abri; si un lion rugissant vient à se montrer, qu'il ne s'en émeuve pas plus que de l'apparition d'une faible fourmi; s'il rencontre un éléphant furieux, qu'il le prenne pour guide dans la forêt; en un mot, que rien ne soit un obstacle à sa course, et que les eaux mêmes de la mer soient impuissantes à éteindre la flamme de ses regards. L'arrivée à cette station (*maqâm*) atteste la foi sincère du *viator*, la violence de ses désirs : elle témoigne de l'immensité de son amour et de l'étendue infinie de son ardeur.

« Riza « soumission à la volonté de Dieu. » — Le *riza* consiste à sacrifier son propre agrément, et à vider goutte à goutte la coupe de la volonté de Dieu[1]; c'est s'imposer le sacrifice de la mort des désirs du cœur pour vivre de la satisfaction du véritable ami; ce *maqâm* « degré » est le plus glorieux et le plus élevé de l'échelle ascendante des *viatores*. En effet, comme la première station du *viator* est celle de la confusion (*meskènet*) et du mépris (*haqâret*), dès lors tout ce que le *faqyr* aimait et recherchait doit être avili, méprisé[2]; mais, quand il a jeté sa propre satisfaction dans le feu du non-être, pour

[1] *Riza* est « la sérénité du cœur, malgré l'amertume du destin. » (*Tarifât.*)

[2] مسكنت حقارت فقر *meskènet, haqâret* et *faqr* sont trois vocables se rattachant à la même idée première de « pauvreté, » mais exprimant des nuances : *faqr* est l'expression la plus sublime de la pauvreté spirituelle; c'est le titre que prennent les cheïkhs et les ulémas dans les pièces judiciaires ou autres, signées d'eux : *elhaqyr, elfaqyr*.

rechercher uniquement la satisfaction de Dieu, il est affranchi de tout ce qui n'est pas Allah; et la créature s'est, en quelque sorte, inoculé les qualités de Dieu lui-même [1]. Quel degré sublime pour celui qui y est parvenu! Aussi la vue des admirables peintures des célestes demeures ne le surprend plus; il sait qu'elles sont tracées par le pinceau de l'artiste divin; les jouissances éternelles du paradis ne font pas plus d'impression sur lui que les tourments de l'enfer; avec le même zèle, il loue *Kélimoullah* « Moïse, » et maudit Pharaon. Dans le jardin de la création, son pied est-il déchiré par les épines, ou sa tête couverte de roses, comme il a mis sa satisfaction dans celle du divin jardinier qui y préside, il ne dérobera pas son pied aux uns, ni sa tête aux autres; et s'il plaît au Bien-Aimé de lui demander sa vie, il en fera avec bonheur le sacrifice. Il ne souhaite de vivre que si tel est le bon plaisir du Bien-Aimé; mais s'il lui convient qu'il meure, il ne demande pas mieux que de lui remettre son âme (*djân*); il ne trouve de bonheur que dans ce qui plaît à Dieu, il efface sa volonté devant la sienne; si Dieu lui fait miséricorde, c'est ce qu'il demande; s'il le frappe dans sa colère, c'est encore à son gré. Que l'aiguillon frappe sa blessure ou qu'un baume salutaire soit appliqué sur sa plaie béante,

Il sera toujours content de la bonne ou mauvaise fortune;
l'une et l'autre sont l'œuvre de Dieu et viennent de lui.

[1] والمتخلق باخلاق الله صفتیبیله متصف بولدی

« Ychq « amour de Dieu[1]. » — L'amour est un astre lumineux qui éclaire et rassérène l'œil de l'homme ; c'est un diamant brillant qui pare et embellit la couronne de l'humanité ; c'est le soleil levant qui ranime le buisson des tristes penseurs, la lune resplendissante qui illumine la couche des cœurs attristés, le vaste océan où s'engloutissent de nombreuses intelligences, la flamme dévorante qui réduit en poussière bien des cœurs, l'éclair éblouissant qui a foudroyé bien des amants, le dragon jaloux qui veut dévorer le monde. Dans la main de son opiniâtreté, roi et mendiant sont égaux ; dans celle de ses rigueurs, impie et fidèle sont confondus. C'est ce tyran qui jette dans le cœur de l'amant l'amour du Bien-Aimé ; qui, pour un seul regard de celui-ci, dépouille le premier de la monnaie (*naqyd*) de sa propre existence. Frappé de ce doux mal, l'amant le souffre avec délices ; emporté dans ce typhon, écrasé sous cette foudre, enlacé dans ces artifices, il perd sa raison pour l'objet de son amour. Ainsi le malheureux Ferhad a gravi ces contrées arides et montagneuses de l'amour, l'insensé Medjnoun en a parcouru les vastes plaines ; ainsi le papillon est victime de son amour pour la nuit[2], et le rossignol fait entendre les accents plaintifs de sa passion pour le rosier ; ainsi encore Khosrou est consumé

[1] L'amour ardent pour la divinité ; l'état extatique de l'échelle mystique des soufis. (*Pend-Námè*, 174 ; *Philos. rel. des Persans*, p. 56.)

[2] وشبستان سوداسيد بين پيری پروانه.

par l'ardeur de ce pyrée[1], et Djâmi tombe épuisé dans la divine *cella vinaria*[2].

Puissent-ils être réunis chacun à l'objet de leurs désirs, et, comme la salamandre (*sémender*), reposer un jour au centre même du foyer de leur amour!

« *L'ychq* est de trois sortes : 1° l'amour vulgaire (*aouâm*), celui de la créature pour une autre créature; dans cette catégorie, se place au premier rang l'amour légitime dans le mariage; au dernier, cet autre amour sur lequel je garderai le silence.

« 2° L'amour des natures d'élite (*khavâs*); c'est le regard pur d'un œil pur sur la beauté immaculée, le trouble produit dans une âme pure par le spectacle d'une beauté sans tache, la jouissance d'un chaste amant dans la participation à la beauté ineffable du Bien-Aimé véritable, par l'effet de cette pure manifestation. — Au nombre de ces chastes amants figurent, parmi les anciens, Émir Khosrou-Dehlévi, ce lion de la forêt de la poésie, cette salamandre du pyrée (*âtechkèdè*) de l'amour divin, ce voyageur de la plaine de la contemplation extatique, qui, par la pureté de son âme, de ses poésies et de sa parole, s'est placé au premier rang des divins amants, dans l'assemblée des élus, des êtres doués du *vidjd*[3] et du *hâl*[4]; l'incompa-

[1] *Âtechguiâh*; plus bas, *âtechkèdè* est employé dans le même sens et correspond à *meïkèdè*.

[2] *Meïkèdè*.

[3] État du mystique parvenu à la perfection et à la parfaite union avec Dieu; par conséquent, n'éprouvant plus ni désirs, ni extases. (*Not. et extr. des Mss.* XII, 325, et *Tarifât.*)

[4] État extatique, résultat de la contemplation. (*Not. et extr. des Mss.* XII, 332; *Phil. rel. des Persans*, 3.)

rable cheïkh Irâqy, dont la parole était unique, le regard assuré au milieu des hommes doués du pur amour, auteur de divers écrits d'une grande pureté spirituelle. — Parmi les modernes, je citerai ce chaste amant dont les gracieuses minauderies ont, comme la lune, éclairé les deux mondes, ce confident des secrets des francs buveurs, qui s'est abreuvé à la coupe de la *vérité*, dans le couvent du non-être de l'amour divin, Khadjè Hâfiz Chirâzi; enfin l'homme illustre qui a consumé sa vie présente et future dans un pur et long soupir, l'imam des amants divins, le *cheikhulislam* par excellence des mondes visible et invisible[1], le maître de la voie droite, la lumière du peuple musulman et de la religion : Abdurrahmân-Djâmi!

« 3° Enfin, la troisième catégorie de l'amour est celle des justes, qui, pouvant contempler Dieu sans intermédiaire, tombent éperdus et vaincus d'amour, et, dans l'extase de cette contemplation, perdent toute connaissance d'eux-mêmes. La vue réelle[2] de Dieu les conduit jusqu'à ce point de les immerger en lui, et cette immersion leur fait atteindre le degré de l'*istihlak*[3]. Que le vent des événements disperse les feuilles du rosier du firmament, ils n'en ont nul sentiment; qu'il effeuille çà et là les roses de

[1] Le monde des choses qui tombent sous les sens; *mélékiout*, celui des choses invisibles, propre aux âmes et aux esprits. (*Pend-Nâmè*, p. 184.)

[2] *Chuhoud*, défini ainsi dans le *Tarifât* : وهو رؤية الحق بالحق « la vue de Dieu (*la vérité*) en vérité. »

[3] « Consommation, consomption, anéantissement de soi-même. »

l'empyrée, ils n'en ont nul souci; leurs sens sont annihilés avant les assauts de la manifestation de la beauté suprême, et leurs désirs deviennent incommensurables par les attaques constantes de l'amour.

« Leur extase a pour objet de contempler la suprême beauté, leur occupation, d'admirer ses perfections et ses œuvres; leur cœur ne s'appartient plus, il est enivré des délices du vin quotidien, et leurs membres sont brisés par l'effet de ces manifestations successives de la divinité; leur esprit (*rouh*) n'a d'autres préoccupations que de s'abreuver à la coupe de la réunion[1]; ils ne trouvent de repos que dans la vue de Dieu. Quiconque a atteint ce degré y trouve le repos. Ceux-là sont vraiment arrivés (*vacylè* « parvenus »), qui, par la force de leur amour, ont obtenu l'union intime avec celui qui était leur but. »

[1] *Ouasl*, littéralement : « de l'atteinte au but. » Ce degré est le même que celui qui consiste à connaître l'essence et les attributs de Dieu, sous les formes de détail, des manières d'être, des événements et conjonctures, après que déjà on savait sommairement que Dieu est l'être réel et l'agent absolu. (*Not. et ext. des Ms.* XII, 326.)

(La fin à un prochain cahier.)

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 13 AVRIL 1866.

La séance est ouverte à huit heures par M. Reinaud, président.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu; la rédaction en est adoptée.

Est proposé et nommé membre de la Société :

M. Stanislas Guyard, de l'École des langues orientales vivantes.

M. Pauthier communique, au nom de la Commission des fonds, les comptes de l'année 1865 et le budget de 1866. Il termine par un abrégé historique des finances de la Société pendant la gestion de M. Mohl, et propose, au nom de la Commission, un vote de remercîment à M. Mohl. Cette proposition est adoptée.

Les comptes et le budget sont renvoyés à l'examen de la Commission des censeurs.

M. Reinaud donne des détails sur l'état de l'impression du Catalogue des manuscrits orientaux de la Bibliothèque impériale. Le Catalogue des manuscrits hébreux est terminé et ne tardera pas à être publié.

M. Duchinski annonce, pour la prochaine séance, la lecture d'un mémoire sur le progrès du judaïsme et du musulmanisme dans le bassin du Volga avant le XIII[e] siècle.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par la Société. *The Journal of the Bombay Branch of the R. A. Society*, 1861-1863. Bombay, 1863, in-8°.

Par l'auteur. *An arabic-english Lexicon*, by E. W. Lane. Londres, 1865, part. 1 et 2, in-4°.

Par le Ministère. *Tableau de la situation des établissements publics dans l'Algérie.* 1864, in-4°.

Par l'auteur. *Ueber die südarabische Sage*, von A. von Kremer. Leipzig, 1866, in-8°.

Par la Société. *Bulletin de la Société de Géographie.* Paris, février-mars 1866, in-8°.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 11 MAI 1866.

La séance est ouverte à huit heures par M. Reinaud, président.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu; la rédaction en est adoptée.

M. de Khanikof annonce qu'il a obtenu, à Saint-Pétersbourg, un ordre du ministre du commerce et des postes de Russie, de laisser entrer le Journal asiatique en Russie par la voie de Berlin. Il est adressé des remercîments à M. de Khanikof pour les soins qu'il s'est donnés en cette affaire.

M. Barbier de Meynard donne lecture d'un rapport sur la bibliothèque, sur le recensement qui a été fait, le nouvel arrangement des livres et la constatation des livres manquants. Il déclare qu'on ne peut faire un nouveau catalogue que quand les membres auront rendu tous les ouvrages qu'ils ont encore en mains. Il propose que la bibliothèque reste provisoirement fermée, qu'un nouvel appel soit adressé aux membres pour rendre les ouvrages prêtés, enfin qu'un nouveau règlement pour la bibliothèque soit préparé. Ces trois propositions sont adoptées.

Il est voté des remercîments à MM. Garrez et Guyard pour les soins assidus qu'ils ont donnés à la bibliothèque.

M. Duchinski lit une note sur l'histoire des Juifs dans la vallée du Volga. M. Brunet de Presle signale, à ce propos, la traduction grecque d'un ouvrage mentionné dans cette notice. M. Oppert présente quelques observations critiques sur le même mémoire.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par la Société. *Journal of the American oriental Society*, vol. VIII, cah. 2. New-Haven, in-8°, 1866.

Par M. Bastian. Un dessin du Phrabat d'Inthapataburi, avec une description manuscrite par M. Bastian.

Par la Société. *Revue orientale*, n° 58. Paris, 1866, in-8°.

Par la Société. *Bibliotheca indica*, nouvelle série :

N° 73. *The Brihatsanhita of Varaha-mihira*, fasc. 4. Calcutta, 1865, in-8°.

N° 63. *The Mantakhab al Tawarikh*, publié par le capitaine N. Lees. Calcutta, 1865, in-8°.

N^os^ 77-79. *Ikbalnamahi Jahangiri* of Motamad-Khan, fasc. 1, 2 et 3. Calcutta, 1865, in-8°.

N° 67. *The Nyaya Darsana* of Gotama, fasc. 2.

N° 85. *The Mimansa Darsana*, fasc. 2.

N° 74. *The Taittirya Aranyaka*, fasc. 2.

N° 81. *The Sankhya Aphorisms* of Kapila, translated by Ballantyne, fasc. 2, in-8°.

N° 75. *The Narada Pancharatra*, edited by Banerjea. Calcutta, 1865, in-8°.

N° 76. *Wis o Ramin*, a romance of ancient Persia, fasc. 5 (fin de l'ouvrage). 1865, in-8°.

N° 82. *The Dasa-rupa*, or hindu Canons of Dramaturgy edited by Fitz Edward Hall, fasc. 3. Calcutta, 1865, in-8°.

N^os^ 80 et 84. *The Srauta Sutra* of Aswalayana, fasc. 6 et 7. Calcutta, 1865, in-8°.

Ancienne série, n° 210. *The Taittirya Brahmana*, fasc. 20. Calcutta, 1865. in-8°.

N°s 209 et 211. *A Biographical Dictionary of persons who knew Mahammed*, by IBN HAJAR, vol. IV, fasc. 4 et 5. Calcutta, 1865. in-8°.

Par la Société. *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, vol. IV, n° 2. *Çantanavas Phitsutra*, herausgegeben von Franz KIELHORN. Leipzig, 1866, in-8°, vol. IV, n° 3. *Ueber die jüdische Angelologie und Daemonologie in ihrer Abhængigkeit vom Parsismus*, von Dr A. KOHUT. Leipzig, 1866, in-8°.

Par l'auteur. *Annuaire philosophique*, par L. A. MARTIN, t. III, cah. 4. Paris, 1866, in-8°.

Par la Société. *Journal of the Asiatic Society of Bengal*. Part. I, n° 4, et part. II, n° 4. Calcutta, 1865, in-8°.

CATALOGUS OMNIUM CIVITATUM IN SINGULIS IMPERII SINARUM PROVINCIIS EXISTENTIUM, cum orthographia qua ipsarum nomina exprimere solent, ex diversis nationibus missionarii ibidem commorantes, in commodum S. C. de Propaganda Fide digestus a Fr. Josepho Novella, ordinis Minor. S. Francisci reformator. episcopo Patarensi, ac in eodem imperio jam missionario apostolico. Romæ, 1864. Superiorum venia. Petit in-fol.

Cet ouvrage, qui n'a point encore paru dans les librairies orientales de Paris et que nous n'avons vu annoncé dans aucun catalogue, m'a été communiqué, à Rome, à la bibliothèque de la Propagande; j'en ai obtenu depuis un exemplaire, que je dois à la bienveillance d'un savant orientaliste italien, M. Valenziani. Imprimé à l'aide des procédés autographiques, il comprend l'énumération, en caractères chinois, accompagnés de leur notation phonétique en lettres européennes, des principales villes de l'empire chinois, à savoir : des *fou* ou chefs-lieux de premier ordre, des *tchou* ou villes de second ordre, des *hien* ou villes de troisième ordre, des *weï* ou places militaires, et de quelques-unes des

sou ou localités de rang inférieur. L'auteur a joint à chacun des noms géographiques mentionnés dans son catalogue l'indication des latitudes et des longitudes, qu'il a empruntée, soit au *Dictionnaire de l'empire chinois*, d'Édouard Biot, soit à ses propres observations. Dans certains cas, il s'est permis de corriger les données de ses devanciers, grâce au concours des instruments géodésiques dont on fait usage aujourd'hui. Enfin, M. Novella a disposé, dans plusieurs colonnes synoptiques, les variantes qui existent, pour les divers noms géographiques chinois, par suite de l'emploi des orthographes française, espagnole, portugaise et italienne.

L'ordre suivi dans ce grand catalogue est celui des provinces; il est peu favorable aux recherches des orientalistes; mais il est commode pour ceux qui veulent étudier la géographie de la Chine sur les cartes publiées par les indigènes de cet empire.

Léon de Rosny.

A SHORT PRACTICAL GRAMMAR OF THE TIBETAN LANGUAGE, WITH SPECIAL REFERENCE TO THE SPOKEN DIALECTS, by H. A. Jaeschke, moravian missionary. 56 pages lithogr. in-8°. Kye-lang in Brit. Lahoul, 1865.

Nous connaissions déjà M. Jaeschke par une note sur la prononciation du tibétain, insérée dans le *Journal of the Asiatic Society of Bengal* (new series, n° CXXVI, part. I, n° II, 1865, p. 91).

Le petit livre que nous annonçons aujourd'hui contient, sous une forme abrégée, une grammaire assez complète pour suffire aux personnes qui voudraient faire une étude rapide de la langue tibétaine. Ce qui distingue surtout cette nouvelle grammaire, c'est le soin que l'auteur a mis à indiquer la différence, souvent considérable, qui, dans les provinces de l'est et de l'ouest du Tibet, existe dans la manière de prononcer les mêmes mots. C'est là une source de renseigne-

ments précieux pour le voyageur et le missionnaire, dont le premier besoin est d'arriver le plus vite possible à se faire bien comprendre des populations dont il parcourt le pays.

Ph. Ed. Fx.

Die Maerchen des Siddhi-kür, kalmükischer Text, mit deutscher Uebersetzung und einem Wœrterbuch von B. Jülg. Leipzig, 1866, in-8° (imprimé à l'Imprimerie impériale de Vienne).

La substance de ces contes a déjà été publiée par Bergmann; mais M. Benfey a récemment appelé l'attention sur la grande importance de cette rédaction kalmouke du *Vetalapantchavinsati* pour l'histoire de la transmission des contes populaires. M. Jülg en publie aujourd'hui une édition complète, exécutée avec des types qu'il a fait graver lui-même pour l'Imprimerie impériale de Vienne, une traduction littérale et un vocabulaire entremêlé de bien des observations grammaticales, surtout relatives à la syntaxe. — J. M.

Un nouveau journal arménien se publie actuellement au Kaire, sous le nom d'*Արմաւենի* «la Palme.» Il a pour directeur M. Abraham Mourad, qui a rédigé, pendant plusieurs années, le journal Փարիզ, en France. C'est la première fois qu'un journal arménien paraît en Égypte, où il existe une colonie arménienne assez nombreuse. — V. L.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME VII, VIᵉ SÉRIE.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

FIN DE LA TABLE.